JEAN-CLAUDE LARCHET

SFÂRŞIT CREŞTINESC VIEŢII NOASTRE, FĂRĂ DURERE, NEÎNFRUNTAT, ÎN PACE...

Lucrare publicată cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte
DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Traducere din limba franceză de
Marinela Bojin

Editura BASILICA a Patriarhiei Române
Bucureşti – 2012

Prezenta versiune în limba română a fost realizată după originalul francez, cu titlul *Une fin de vie paisible, sans douleur, sans honte...*, publicat de Editura *Cerf* (Paris, 2010), care şi-a dat acordul pentru apariţia traducerii de faţă.

Redactor
Anişoara BERBECE

Corector
Elena TĂBUŞ

Tehnoredactare
Ciprian VOINEA

Coperta
Florin LEONTE

Ilustraţia copertei
Adormirea Maicii Domnului, frescă din biserica „Sfinţii Arhangheli Mihail şi Gavriil" şi „Pogorârea Sfântului Duh", comuna Hereşti, jud. Giurgiu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LARCHET, JEAN-CLAUDE
Sfârşit creştinesc vieţii noastre, fără durere, neînfruntat, în pace ... / Jean-Claude Larchet ; carte publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române ;
trad. din lb. fr. de Marinela Bojin. - Bucureşti : Basilica, 2012
ISBN 978-606-8141-68-8

I. Daniel, patriarh al Bisericii Ortodoxe Române
II. Bojin, Marinela (trad.)

23

ISBN 978-606-8141-68-8

© Editura *Basilica* a Patriarhiei Române
website: www.editurapatriarhiei.ro
e-mail: editura@patriarhia.ro

Notă editorială

Cartea de față, tradusă pentru prima dată în limba română, mijlocește în paginile ei o riguroasă lămurire din perspectivă ortodoxă a problemelor etice legate de sfârşitul vieții. Întreaga problematică a cărții, cu o profundă semnificație etică şi bioetică, este cercetată în aspectele ei concrete, pe care marele teolog ortodox francez Jean-Claude Larchet le situează şi analizează în lumina cuvintelor pline de sens ale cuprinzătoarei ectenii din Sfânta Liturghie, în care se cere de la Dumnezeu „sfârşit creştinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace şi răspuns bun la înfricoşata Judecată a lui Hristos".

Această cerere profund creştinească este şi una general umană, întrucât orice om îşi doreşte în mod firesc să ajungă la sfârşitul vieții împăcat, să aibă o „moarte bună", demnă de o făptură omenească, nesupusă degradării şi ruşinii, în linişte şi pace. Această justificată dorință se poate împlini însă în felurite moduri, potrivit concepției pe care o au oamenii despre ceea ce înseamnă până la urmă o „moarte bună".

Pornind de aici, autorul prezintă din punct de vedere ortodox problemele etice pe care le ridică eu-

tanasia, sinuciderea, obstinația terapeutică, transplantul de organe, incinerarea, îngrijirile paliative, tratamentul acordat trupului după decesul persoanei, înfăţişând poziţiile Bisericilor Ortodoxe locale care s-au pronunţat în legătură cu aceste delicate teme. Între ele, un loc privilegiat îl ocupă Biserica Ortodoxă Română, al cărui document pe această temă este des citat de autor. La rândul lor, eticienii ortodocşi sunt şi ei prezenţi, cu opiniile lor, în această actuală dezbatere.

Referința majoră a autorului, fin cunoscător al scrierilor patristice, rămâne însă învăţătura Sfinţilor Părinți, a cărei perenitate şi actualitate este încă o dată valorizată şi evidențiată în paginile acestei cărți. Viguroasa şi inspirata învățătură patristică este capabilă şi astăzi – chiar mai mult decât oricând, dată fiind acuitatea şi complexitatea problemelor de natură etică ivite în lumea modernă – să ofere omului contemporan un răspuns generos, edificator şi mângâietor la gravele întrebări cu care se confruntă acesta în vastul spa iu al moralei creştine.

Volumul se încheie cu o tâlcuire duhovnicească, întemeiată pe interpretarea Sfinților Părinți, a acestor cuvinte rostite de Mântuitorul Iisus Hristos când se afla răstignit pe cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" (Matei 27, 46). Ca toate celelalte cuvinte ale Sale, şi acestea sunt pilduitoare, având o noimă dumnezeiască şi un rost mântuitor. Cuvintele Sale sunt cu adevărat *făclie*

pentru cel aflat în întunericul deznădejdii, sunt *dulci limbii* celui care gustă din amarul suferinței, sunt *comoară mare* pentru cel lipsit de orice ajutor şi care, țintuit pe crucea suferinței sale, imploră împreună cu Psalmistul: „Lipitu-s-a de pământ sufletul meu; viază-mă, după cuvântul Tău” (Psalmii 118, 25). În chip minunat, mai presus de înțelegere, prin aceste cuvinte, Mântuitorul ne învață să stăruim în credință, în nădejde şi în alipirea iubitoare de Dumnezeu atunci când suntem ispitiți să ne pierdem şi credința, şi nădejdea, şi dragostea față de El. Aşadar, în orice încercare care ni se pare a fi „spre moarte” (Ioan 11, 4), să rostim întotdeauna împreună cu Mântuitorul nostru Iisus Hristos: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu!” (Luca 23, 46).

Editura BASILICA

INTRODUCERE

Într-o ectenie din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Sfântului Vasile cel Mare, întâlnită şi în multe alte slujbe ale Bisericii Ortodoxe (ca Vecernia şi Utrenia), se cere de la Dumnezeu „sfârşit creştinesc vieţii noastre, fără durere, neînfruntat*, în pace".

Această cerere este un fel de „plănuire" creştinească a unui bun sfârşit al vieţii.

Cuprinde în ea cele trei dorinţe profunde ale fiecărui om, legate de sfârşitul vieţii sale: să fie ferit de suferinţă trupească, să aibă parte de pacea inimii şi a duhului şi de o moarte vrednică de o făptură omenească.

Însă aceste trei dorinţe fireşti sunt încadrate în această ectenie de altele două, care sunt specific creştine, şi anume cea exprimată în primul rând, a

---

* În fr. *sans honte* – fără ruşine, adică nefăcut de ruşine, nesupus ruşinii. În *Liturghierele* româneşti mai vechi, se foloseşte aici cuvântul „neruşinat", cu acelaşi înţeles. Însă pentru că astăzi sensul curent al acestui cuvânt este acela de „lipsit de ruşine, obraznic", începând cu anul 1967, în *Liturghier* apare termenul „neînfruntat", cu sensul de „nemustrat, nesupus mustrării" (al doilea sens al verbului „a înfrunta" fiind acela de a „mustra"). Adică, până la urmă, tot „nefăcut de ruşine". Pentru o explicare detaliată, a se vedea Pr. prof. Petre Vintilescu, „Pentru o nouă ediţie a Liturghierului", în *Biserica Ortodoxă Română,* nr. 3-4/1955, p. 295-310 (*n. trad.*).

unui „sfârşit *creştinesc*", şi cea de-a doua, de la urmă, a unui „răspuns bun la înfricoşătoarea Judecată" a lui Hristos.

Această dorinţă a unui sfârşit al vieţii fără durere, neînfruntat, în pace, nutrită de toţi oamenii, poate fi însă împlinită în felurite chipuri, potrivit felului în care înţelege fiecare ce înseamnă un bun sfârşit al vieţii sau o moarte „bună".

Noţiunea de eutanasie, astăzi, nu mai înseamnă – potrivit etimologiei originare – numai o bună (*eu*) moarte (*thanatos*), ci o moarte provocată, voită şi dirijată, asistată, direct sau indirect, de corpul medical, care foloseşte mijloacele oferite de farmacologie. Noţiunea de „moarte demnă", atunci când este utilizată astăzi în legătură cu cea de eutanasie, astfel înţeleasă, nu are înţelesul duhovnicesc pe care i-l dă perspectiva creştină, ci exprimă numai dorinţa de a scăpa de degradarea fizică şi psihică produsă de bătrâneţe sau de anumite maladii handicapante, ca şi de dependenţa de ceilalţi pe care o produc acestea.

Noţiunea de eutanasie în înţelesul modern, de moarte provocată, asistată medical, pune evident probleme de etică fundamentale, atât în raport cu persoana în cauză – putem să ne punem capăt vieţii sau să cerem ca altcineva să facă lucrul acesta pentru noi? –, cât şi în raport cu persoanele care intervin în acest proces – putem să curmăm viaţa altuia? Această problemă trebuie raportată la contextul în care se pune; pentru că este o mare deosebire – în

ceea ce-l priveşte pe „pacient” – între voința de a muri izvorâtă din frica de suferință şi, paradoxal, de moarte sau din dorința de a scăpa de eventualele chinuri ale bătrâneţii, şi cea pe care o naşte boala incurabilă, care te face cu adevărat neputincios şi care duce oricum la moarte; iar în ceea ce-i priveşte pe medici, tot aşa, e o mare deosebire între a pune efectiv capăt vieţii sau a stopa prelungirea ei în mod artificial în cazul persoanelor a căror stare nu mai permite niciun tratament şi a căror moarte este iminentă şi inevitabilă.

Alinarea suferinței prin sedare, care pare a fi de dorit pentru toți, pune şi ea o problemă, cea a limitei: de la ce nivel şi până la ce punct şi cu ce preț poate fi suprimată suferința, ştiind bine că sedarea, de la un anumit prag, pe de o parte poate aboli starea de conştiență, iar pe de alta, poate grăbi sau chiar provoca moartea.

Alte trei probleme etice sunt direct legate de sfârşitul vieţii.

Cea dintâi este pusă de prelevarea de organe şi de condițiile în care se face ea, legat, pe de o parte, de faptul că persoana ține la integritatea ei corporală, şi, pe de altă parte, de faptul că prelevarea se efectuează atunci când persoana nu este cu totul moartă.

A doua este pusă de tratamentul aplicat trupului după moarte, fie că e vorba de autopsii, disecţii, experimente, sau comercializarea de organe şi țesuturi.

O a treia problemă o pune incinerarea, în raport cu felul în care se concepe statutul trupului şi menirea sa după moarte.

Reflecția asupra sinuciderii, care constituie primul capitol al acestei cărți, e justificată de mai multe rațiuni: 1) problemele etice puse de sinucidere țin în mod evident de tema acestui studiu, pentru că sinuciderea este un mod particular de încheiere a vieții; 2) sinuciderea este legată de eutanasie, pentru faptul că anumite forme de eutanasie pot fi privite drept acte de sinucidere; 3) e important să se precizeze care este poziția creştină în această privință, de vreme ce multe studii au afirmat, recent, că la începuturile sale creştinismul a dat dovadă de toleranță față de sinucidere, folosindu-se de acest argument pentru a justifica eutanasia; 4) înmulțirea sinuciderilor în societățile noastre moderne cere din partea Bisericii o explicație clară, într-un cadru pastoral, a pozițiilor ei, care să manifeste atât principiile sale etice, cât şi înțelegerea şi compasiunea pe care le are față de cei aflați în suferință şi deznădăjduiți.

Spre deosebire de Biserica Romano-Catolică – care dispune de un „magisteriu", strâns legat de concepția sa despre papalitate şi rolul acesteia –, puternic implicată în domeniul politic şi care caută să-şi impună valorile sale în întreaga societate sub forma unei morale, Biserica Ortodoxă, care e lipsită de un magisteriu al său şi nu-şi propune în niciun fel să influențeze legile – şi adesea, în decursul ul-

timelor secole, nici n-a avut posibilitatea să o facă –, şi care are o concepţie diferită despre etică, nu s-a pronunţat niciodată în mod oficial. În afară de câteva documente oficiale ale Bisericilor locale sau de luări de poziţie ale unor ierarhi, care abordează doar anumite aspecte şi care ţin cel mai adesea de principii generale, reflecţia ortodoxă, exprimată prin comisii care au mai întotdeauna un statut pur consultativ, prin asociaţii private sau prin teologi care vorbesc în nume propriu, n-a abordat, din păcate, aceste subiect decât parţial şi de o manieră prea puţin satisfăcătoare. Şi totuşi antropologia, spiritualitatea şi Liturghia Bisericii Ortodoxe oferă resurse considerabile în această privinţă.

Concepţia despre etică a Bisericii Ortodoxe şi felul în care aceasta este pusă în practică dau abordărilor sale în materie de bioetică o tonalitate particulară, care le deosebeşte deseori de cele catolice şi protestante. Întâi de toate, etica nu capătă în Biserica Ortodoxă forma unei morale independente, ci este intim legată de ansamblul vieţii spirituale (termenul grec *ethos,* din care provine cuvântul „etică", îşi păstrează aici întregul său înţeles originar, de mod de viaţă sau de comportament). În al doilea rând, ea se sprijină pe o distincţie între acribie (respect strict al regulei) şi iconomie (aplicarea regulii – cu discernământ, compasiune şi îndurare – la diversitatea situaţiilor personale). În al treilea rând, din aceste două motive, etica ortodoxă este formulată într-un mod mai puţin concep-

tual, mai puţin precis şi mai puţin riguros, ceea ce nu este decât în aparenţă un defect. După cum explică Mitropolitul Nicolae Hatzinikolaou, directorul Comitetului de bioetică al Bisericii Greciei: „Atunci când Biserica vorbeşte despre aceste probleme, cuvintele sale au o nuanţă apofatică; ea sugerează direcţii, dar nu poate da întotdeauna soluţii; fără a fi vag, limbajul ei nu este cu totul precis. Pentru că, dacă vagul poate fi un semn de iresponsabilitate, absenţa unor răspunsuri riguros definite lasă loc pentru revelarea voii lui Dumnezeu şi arată respect faţă de persoană", adică faţă de unicitatea, libertatea şi conştiinţa ei morală, pe care Biserica nu vrea să le sufoce, ci să le lumineze.

Această lucrare – care, în ceea ce priveşte reflecţia „bioetică", este o completare a celei pe care am consacrat-o problemelor legate de începutul vieţii[1] – urmăreşte să aducă o clarificare ortodoxă a ansamblului de probleme legate de sfârşitul vieţii, ţinând cont de majoritatea atitudinilor şi dezbaterilor pe această temă, fie ele oficiale sau neoficiale.

---

[1] *Pour une éthique de la procréation. Elements d'anthopologie patristique*, Paris, Cerf, 1998.

I
Problema sinuciderii

1. DEFINIȚIE ȘI ETIOLOGII

Sinuciderea este actul deliberat prin care o persoană își curmă viața.

Pentru a fi sinucidere, trebuie ca moartea să fie urmarea unei intenții inițiale și nu doar consecința acestui act; de aici rezultă că atentatele așa-zis „sinucigașe" și martiriul nu sunt propriu-zis sinucideri.

„Tentativele de sinucidere", al căror număr este mult mai mare decât cel al sinuciderilor „reușite"[2], nu sunt nici ele asimilabile sinuciderii, în măsura în care scopul lor este mai curând de a atrage atenția și de a trezi afecțiunea celor apropiați, iar mijloacele folosite pentru a-și lua viața nu sunt radicale, făcând posibilă salvarea celor care le comit; ele ridică însă probleme etice specifice, legate mai ales de capacitatea manifestă a sinucigașului de a-și vătăma integritatea corporală și de a-și primejdui viața.

---

[2] Potrivit unui studiu al DREES, în Franța, în 2002, raportul între tentativele de sinucidere și sinuciderile efective era de aproape 200.000 față de 13.000 (a se vedea M.-C. Mouquet, V. Bellamy și V. Carasco, „Suicides et tentatives de suicides en France", *Études et résultats*, 488, mai 2006).

Decesele produse prin sinucidere reprezintă un procentaj relativ mic în raport cu decesele datorate altor cauze. Totuşi, este impresionant să afli că în lume se produce o moarte prin sinucidere la fiecare patruzeci de secunde şi că în Franţa sinuciderile produc mai multe victime decât accidentele[3].

Astăzi, sinuciderile afectează mulţi tineri şi mai ales adolescenţi[4], ceea ce este un fenomen nou.

Situaţia de criză pe care o cunoaşte astăzi societatea, la diferite nivele, comportă numeroşi factori favorizanţi: pierderea locului de muncă sau dificultatea de a găsi un loc de muncă, dificultăţile financiare şi sărăcia, bolile, distrugerea celulei familiale (fapt care se răsfrânge asupra părinţilor şi copiilor), instabilitatea afectivă şi relaţională, schimbarea locului de trai şi dezrădăcinarea din motive politice sau economice, distrugerea structurii sociale, singurătatea, neîncrederea în viitor, şi mai ales pierderea valorilor şi structurilor religioase capabile

---

[3] Studiul menţionat mai sus dă, cât priveşte Franţa, în perioada 1997-2003, un număr care trece de 10.000 de sinucideri identificate pe an, cu o estimare de ordinul a 13.000 (M.-C. Mouquet, V. Bellamy şi V. Carasco, „Suicides et tentatives de suicides en France”, *Études et résultats*, 488, mai 2006, p. 2).

[4] Potrivit aceluiaşi studiu, realizat cu datele anului 2002, grupa de vârstă cuprinsă între 25 şi 34 de ani prezintă cea mai ridicată rată a deceselor prin sinucidere, de 21%, accidentele constituind cea dintâi cauză a mortalităţii, 30% din decese; sinuciderea reprezintă de asemenea a doua cauză a mortalităţii la persoanele între 15 şi 24 de ani, 14% decese faţă de 41% de decese provocate de accidentele de circulaţie („Suicides et tentatives de suicides en France”, *Études et résultats*, 488, p. 3).

să dea sens încercărilor, să ofere o soluție sau o compensație pentru greutățile vieții, să ajute la depășirea contextului material, să ofere relații de o altă natură decât cele biologice și sociale, în cadrul cărora oamenii să se poată simți prețuiți și iubiți...

Sinuciderea poate să țină și de factori filosofici; în Antichitate, stoicismul și epicurismul îi ofereau, fiecare în felul său, o justificare. Ea poate ține și de factori „morali"; tot în Antichitate, unii socoteau că e mai bine să-ți iei viața decât să cazi în mâna dușmanilor, să înduri robie sau siluire; în toate epocile au existat oameni care s-au sinucis pentru a scăpa de dezonoare.

După cum vom vedea în capitolul următor, anumite persoane se sinucid chiar dacă nu se află într-o situație critică, ci pentru a scăpa de bătrânețe și de suferințele legate de ea – boli, handicapuri, durere, dependența de alții...

Majoritatea sinuciderilor sunt însă legate de o situație critică de moment, profund destabilizantă – moartea unei persoane apropiate, despărțirea de soț, decepția sentimentală, pierderea locului de muncă, falimentul etc. –, sau de o situație dificilă care pare fără ieșire, care ține de o problemă economică (datorii, sărăcie...), de sănătate (boală incurabilă...) sau de acumularea și îmbinarea a tot felul de probleme care par extrem de complicate și cu neputință de rezolvat.

Multe sinucideri sunt legate de tulburări psihologice, mai ales de stări depresive, adesea cauzate de una dintre situațiile menționate mai sus.

Gândul sinuciderii apare atunci când omul se află într-o situaţie dificilă, care i se pare insuportabilă şi din care nu vede altă ieşire decât moartea. Şi nu numai că nu vede nicio soluţie de moment pentru dureroasa lui problemă, dar nu are nicio speranţă că ar putea să o rezolve cândva.

Din punct de vedere psihologic, sinucigaşul se află într-o stare de adâncă tristeţe şi de deznădejde. El trăieşte într-un timp limitat la clipa de faţă: clipele fericite din trecut nu-i mai oferă nicio mângâiere, iar viitorul i se arată închis şi crede că pentru el nici nu mai poate fi vreun viitor care să-i poată aduce ceva bun, ci doar o eternizare a stării de faţă. Nu mai este în stare să-şi imagineze o altă stare decât cea pe care o îndură acum şi o altă soluţie pentru a scăpa de ea, decât oferindu-şi singur ieşirea. Mintea este învăluită de o negură adâncă. Universul e în acelaşi timp o nesfârşită întindere neagră, genune fără sfârşit, şi un minuscul punct, în care e adunată toată această suferinţă care-i cuprinde întreaga minte, îi tulbură sufletul şi-i paralizează voinţa. Trăirea de o clipă pare a fi întreaga viaţă a întregii sale fiinţe; surd şi orb la tot ce-i în jur, fără să mai ştie de ceilalţi, e „ferecat – cum spune Nicolae Berdiaev – într-un ungher întunecat al eului său”[5].

[5] *Le Suicide. Étude psychologique*, Paris, 1953.

2. POZIȚIA CREȘTINISMULUI FAȚĂ DE SINUCIDERE

În Apus, după secolul al VI-lea şi până destul de curând, dreptul canonic al Bisericii apusene a refuzat săvârşirea slujbei de înmormântare pentru sinucigaşi[6]. În Răsărit, Biserica Ortodoxă, chiar dacă a aplicat cu largheţe principiul „iconomiei" în ceea ce priveşte rugăciunile pentru sinucigaşi, a avut şi a păstrat aceeaşi regulă de bază, considerând şi ea sinuciderea drept un păcat grav, asimilabil uciderii (ucidere de sine), care contravine astfel uneia dintre cele zece porunci – „Să nu ucizi!" (Deut. 5, 17) –, având încă şi particularitatea de a fi singurul păcat de care omul nu se poate căi, ceea ce-i sporeşte gravitatea.

Unii autori moderni au dezvoltat teza potrivit căreia asprimea creştinismului faţă de sinucidere nu ar ține de originile lui, ci ar fi apărut odată cu Fericitul Augustin (ca reacţie la mania sinucigaşă a donatiştilor), la începutul secolului al V-lea, şi s-a tradus prin sancţiuni numai odată cu sinoadele[7] ținute în secolul al VI-lea[8]. Toleranța creştinismului

---

[6] În Occident, începând cu sinodul din Orleans, Biserica a refuzat săvârşirea slujbei de înmormântare în cazul credincioşilor sinucigaşi, decizie confirmată de sinodul de la Braga, din 563.

[7] Vezi nota de mai sus.

[8] A se vedea Albert Bayet, *Le Suicide et la Morale,* p. 221 ş. u.; A. Alvarez, *The Savage God: A Study of Suicide,* New York, 1970, p. 51.

primar ar fi vădită mai ales prin faptul că nu aflăm nicio condamnare a sinuciderii în Noul Testament[9] – sinuciderea lui Iuda fiind, după unii comentatori, un semn de căinţă, iar nu o crimă adăugată crimei dintâi, a trădării, singura pentru care pare să fi fost condamnat[10] –, pe linia Vechiului Testament, în care sunt pomenite cinci cazuri de sinucidere: cel al lui Samson, al lui Saul, al lui Abimelec, al lui Ahitofel şi al lui Razis, fără ca ele să fie dezaprobate în mod explicit[11].

În celebrul său eseu, *Le Suicide et la Morale,* Albert Bayet face deosebire între o „morală simplă", care condamnă orice sinucidere, şi o „morală nuanţată", care judecă sinuciderea pe baza raţiunilor care au condus la comiterea ei[12]. Aceste două feluri de morală şi-ar avea originile în societatea romană; prima ar fi o morală „de rând şi populară", a doua, „privilegiul unei elite cultivate şi iubitoare de libertate". „Morala simplă condamnă din principiu sinuciderile, în toate cazurile", în vreme ce a doua, mai „nuanţată, mai

---

[9] A se vedea *Le Suicide et la Morale,* p. 223-224.

[10] A se vedea *Le Suicide et la Morale,* p. 224.

[11] A se vedea *Le Suicide et la Morale,* p. 208-210; A. Alvarez, *The Savage God: A Study of Suicide,* New York, 1970, p. 51; M. Pabst Battin, *Ethical Issues in Suicide,* Englewood Cliffs, 1982, p. 89; A. J. Droge, „Suicide", în *The Anchor Bible Dictionary,* vol. 6, New Heaven, 1992, p. 225-231; A. J. Droge şi J. D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity,* San Francisco, 1992, p. 125.

[12] *Le Suicide et la Morale, passim.* Prin acest cuprinzător eseu, autorul, care era francmason, a urmărit să promoveze spiritul de deschidere şi toleranţă faţă de sinucidere.

suplă, deosebeşte caz de caz, mergând de la aversiune la blam şi dezaprobare, de la dezaprobare la milă, de la milă la justificare, aprobare, admiraţie"[13]. Creştinismul primar, la originile lui, şi-ar fi însuşit această a doua morală, iar pe prima n-ar fi adoptat-o decât mai târziu, sub influenţa moralei păgâne[14].

Martiriul – în sensul larg pe care i-l acordă sociologul E. Durkheim: „numim sinucidere orice moarte care rezultă direct sau indirect dintr-un act pozitiv sau negativ, săvârşit de victima însăşi, despre care ea ştie că trebuie să ducă la acest rezultat"[15] – poate apărea şi el drept o formă de sinucidere[16], „sinucidere creştină"[17], care ar fi fost nu doar tolerată, ci aprobată, chiar încurajată în primele veacuri şi este cinstită în continuare în Biserică prin venerarea martirilor. Se observă, în această perspectivă, că

---

[13] *Le Suicide et la Morale,* p. 23.

[14] *Le Suicide et la Morale,* p. 221-394.

[15] *Le Suicide,* Paris, 1897, p. 5.

[16] E. Durkheim scrie: „Dacă societăţile din vechime sunt, prin excelenţă, terenul sinuciderii altruiste, ea se întâlneşte şi în civilizaţiile mai recente. Putem îndeosebi clasa în această rubrică moartea multor martiri creştini. Într-adevăr, putem numi sinucidere moartea neofiţilor care, chiar dacă nu-şi luau singuri viaţa, se lăsau de bunăvoie ucişi. Căci, chiar dacă nu-şi curmau singuri zilele, căutau moartea din răsputeri şi se purtau în aşa fel, încât ea să fie inevitabilă. Or, pentru ca să putem vorbi de sinucidere, este de ajuns ca actul, care trebuie să aibă drept rezultat inevitabil moartea, să fie săvârşit de victimă în cunoştinţă de cauză. Pe de altă parte, entuziasmul cu care credincioşii noii religii mergeau în întâmpinarea supliciului arată că, în acel moment, ei nu mai ţineau deloc cont de persoana lor, slujind crezului pe care îl aveau" (*Le Suicide,* p. 246).

[17] A se vedea A. Bayet, *Le Suicide et la Morale,* p. 227 ş. u.

„însăşi moartea lui Iisus era privită de Tertulian ca un fel de sinucidere”[18].

Potrivit aceleiaşi definiţii a martiriului, formele de asceză extremă, pentru că pun în pericol viaţa trupului (mai ales prin inaniţie), sunt şi ele asimilabile formelor de sinucidere, lăudate şi ele de Biserică prin venerarea sfinţilor care le-au practicat.

Lipsa de condamnare a sinuciderii şi chiar aprobarea şi lăudarea ei ar fi fost întărite de faptul că, pasămite, religia creştină nesocoteşte viaţa prezentă în raport cu cea care va să fie şi doreşte să grăbească experierea acelei vieţi, dispreţuind până la ură viaţa de aici (cf. Luca 14, 26; Ioan 12, 25)[19]. Primii creştini ar fi considerat lumea de aici drept o vale a plângerii, izvor de ispite şi tărâm prielnic păcatului, de care se cuvine să ne eliberăm ieşind cât mai degrabă din ea, moartea fiind de aceea binevenită, ca una care scapă de lume şi deschide calea către slava şi fericirea veşnice[20]. „Sinuciderea”, cuvânt de origine recentă, care are un sens ambiguu şi o conotaţie negativă, ar fi fost de fapt pentru primii creştini nu doar „o moarte de bunăvoie”, ci

---

[18] A se vedea A. Bayet, *Le Suicide et la Morale*, p. 239; A. Alvarez, *The Savage God: A Study of Suicide*, p. 51. A. J. Droge şi J. D. Tabor amplifică această idee, făcând din „moartea de bunăvoie” a lui Hristos echivalentul unei sinucideri (*A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, 1992, p. 5, 114, 125).

[19] Cf. A. Bayet, *Le Suicide et la Morale*, p. 229, 258-260.

[20] Cf. A. Alvarez, *The Savage God: A Study of Suicide*, p. 68; M. Pabst Battin, *Ethical Issues in Suicide*, Englewood Cliffs, 1982, p. 71-73; G. Williams, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, New York, 1970, p. 254-255.

chiar „o moarte nobilă”[21] – de care ar fost ispitit până şi Apostolul Pavel, potrivit cuvintelor sale din Filipeni 1, 23: „Doresc să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos, şi aceasta e cu mult mai bine”[22] –, sau un act eroic pe care cei dintâi Sfinţi Părinţi l-au încurajat, „entuziasmul martiriului” fiind în primele două veacuri „o trăsătură dominantă a creştinismului”[23]. Interpretările de mai sus nu aparţin însă unor exegeţi, patrologi sau teologi, ci sociologilor ori scriitorilor al căror scop este în general fie promovarea unei atitudini de toleranţă faţă de sinucidere, fie furnizarea de argumente în favoarea eutanasiei, care, după cum vom vedea, poate fi în mare măsură asimilată cu sinuciderea. Aceste interpretări însă ne invită la o reexaminare a izvoarelor scripturistice, patristice şi canonice care privesc acest subiect.

3. SFÂNTA SCRIPTURĂ ŞI SINUCIDEREA

a. Vechiul Testament

Fără a interzice sinuciderea în mod explicit – folosind cuvântul însuşi –, Vechiul Testament stabileşte două principii care o exclud.

---

[21] Cf. A. Bayet, *Le Suicide et la Morale*, p. 225; A. J. Droge şi J. D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, 1992.

[22] Cf. A. J. Droge, „Did Paul commit suicide?”, *Bible Review*, 5, 1989, p. 14-21.

[23] Cf. A. Bayet, *Le Suicide et la Morale*, p. 230-231, 239-240, 242, 246-249.

Cel dintâi este porunca din Decalog (Ieş. 20, 15): „Să nu ucizi!" După cum a remarcat Fericitul Augustin, această poruncă este formulată în linii mari (şi nu face referinţă, ca alte porunci din Decalog, la aproapele), cu scopul de a fi aplicată la orice formă de omucidere, incluzând şi uciderea de sine. Sinuciderea este aşadar exclusă prin această poruncă – „Să nu ucizi!" – care implică interdicţia de a-ţi lua viaţa singur sau de a pune pe altcineva să te omoare.

Al doilea principiu este acela că viaţa Îi aparţine numai lui Dumnezeu şi numai El poate să-i hotărască sfârşitul. El se aplică şi când e vorba de viaţa altuia, dar şi când e vorba de propria viaţă.

Pe de o parte, stăpânirea absolută şi exclusivă a lui Dumnezeu asupra vieţii şi asupra morţii este afirmată în multe pasaje din Vechiul Testament. „În mâna Lui El ţine viaţa a tot ce trăieşte şi suflarea întregii omeniri", se spune în cartea lui Iov (12, 10). „Domnul omoară şi învie", stă scris în Cartea întâi a Regilor (2, 6). „Nu este alt Dumnezeu afară de Mine: Eu omor şi înviez", zice Însuşi Domnul Dumnezeu în Deuteronom (32, 39). Stăpânirea lui Dumnezeu asupra vieţii este subliniată şi în acest pasaj din Iezechiel: „Toate sufletele sunt ale Mele; cum este al Meu sufletul tatălui, tot aşa şi sufletul fiului" (18, 4). Iar cât priveşte stăpânirea asupra morţii, ea este exprimată în aceste versete din Psalmi: „Nu întoarce pe om întru smerenie, Tu, Care ai zis: «Întoarceţi-vă, fii ai oamenilor»" (Ps. 89, 3); „Lua-vei

duhul lor şi se vor sfârşi şi în țărână se vor întoarce" (Ps. 103, 30).

Legat de aceasta, se spune că omul nu este stăpân pe moartea sa: „Omul nu este stăpân pe duhul său de viață, ca să-l poată opri; la fel nu este stăpân pe ziua morții" (Eccl. 8, 8).

Responsabilitatea pe care o are omul față de propria sa viață, ca şi față de a altora este exprimată prin multe cuvinte ale Scripturii. După potop, Dumnezeu îi spune lui Noe: „Eu şi sângele vostru, în care e viața voastră, îl voi cere [...]; şi voi cere viața[24] omului şi din mâna omului, din mâna fratelui său" (Facere 9, 5). Sufletul omului nu este altceva decât principiul vital sădit în om de Dumnezeu la creație: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om şi a suflat în fața lui suflare de viață şi s-a făcut omul ființă vie" (Fac. 2, 7). Prin urmare, a-şi lua omul viața înseamnă a smulge din el ceea ce a sădit Dumnezeu.

Aceste principii sunt suficiente pentru a exclude ipoteza unei toleranțe față de sinucidere în Vechiul Testament. Rămâne însă o problemă, cea referitoare la moartea unor personaje biblice, pe care anumiți comentatori o socotesc sinucidere.

1) Primul caz este cel al mamei celor şapte frați Macabei, numărați printre cei mai cinstiți martiri ai

---

[24] În franceză: *l'âme* (sufletul), ceea ce justifică explicația care urmează (*n. trad.*).

Vechiulului Testament. Referitor la moartea ei avem două relatări, sensibil deosebite.

Cea dintâi, pe care o aflăm în 2 Macabei 7, 41, spune simplu: „Şi mai pe urmă, după fii, s-a săvârşit şi mama". Văzând-o cum îşi încurajează fiii (cf. 7, 21-29), mai cu seamă pe cel mai mic, să stăruie în credinţă, lucru pentru care şi erau daţi la chinuri, putem fireşte să credem că şi ea avusese parte de ele.

A doua relatare – din cartea a patra a Macabeilor (17, 1) – spune aşa: „Şi zicea şi unii den purtătorii de suleţe cum, când era să prinză şi ea cătră moarte, pentru ca să nu să atingă cineva de trupul ei, sîngură s-au aruncat asupra focului" (Iosip, cap. 17, 1, în *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură*, Bucureşti, 1688).

Această a doua relatare cere trei remarci. Prima: relatarea se situează într-un context în care autorul istorisirii are tendinţa de a accentua într-atât zelul şi ardoarea martirilor, încât spune că fratele cel mai tânăr „singur au sărit asupra tigăilor şi aşa-şi deade (dete) sufletul" (4 Mac. 12, 19, în aceeaşi ediţie a *Bibliei*), în vreme ce prima istorisire insistă asupra faptului că mama lui l-a întărit, ca să nu se lase momit de făgăduinţele călăilor. A doua: să observăm că în această a doua relatare gărzile sunt cele care vorbesc, ceea ce lasă loc de îndoieli în ceea ce priveşte adevărul faptelor. A treia: vedem că acest act nu este asimilabil unei sinucideri, pentru că moartea nu a fost voită şi căutată, ci era inevitabilă şi iminentă.

Un caz care însă poate fi asimilat unei sinucideri este cel al lui Abimelec, înfăţişat astfel în cartea Judecătorii (9, 52-54):

> „Abimelec [...] a venit la turn şi l-a împresurat şi s-a apropiat de uşa turnului ca să-i dea foc. Atunci o femeie a aruncat o bucată de piatră de râşniţă în capul lui Abimelec şi i-a spart capul. Abimelec a chemat îndată un tânăr, care era purtătorul său de arme, şi i-a zis: «Scoate-ţi sabia şi mă ucide, ca să nu zică despre mine: A fost ucis de o femeie». Şi l-a străpuns tânărul acela şi a murit. [...] Aşa a plătit Dumnezeu lui Abimelec pentru nelegiuirea pe care el o făptuise faţă de tatăl său, ucigând pe cei şaptezeci de fraţi ai săi."

După cum arată ultimul verset, Scriptura nu dă fapta lui Abimelec drept pildă de urmat, ci, dimpotrivă, vede în ea urmarea şi pedeapsa crimelor săvârşite de el.

2) Cazul lui Samson, descris în aceeaşi carte (Jud. 16, 25-30) este relatat astfel:

> „După ce s-a veselit inima lor, au zis: «Aduceţi pe Samson din închisoare, ca să mai râdem de el». Şi au adus pe Samson din temniţă şi râdeau de el şi-l trăgeau de urechi şi l-au pus între doi stâlpi. Atunci a zis Samson tânărului care-l ducea de mână: «Du-mă ca să pipăi stâlpii pe care este întemeiată casa şi să mă reazem de ei». Şi tânărul a făcut aşa. Casa însă era plină de bărbaţi şi de femei, căci erau acolo toţi fruntaşii Filistenilor, iar pe acoperiş se aflau ca la

> trei mii de oameni, bărbaţi şi femei, care se uitau şi râdeau de Samson. Atunci a strigat Samson către Domnul şi a zis: «Doamne Dumnezeule, adu-Ţi aminte de mine şi întăreşte-mă încă o dată, o, Dumnezeule, ca printr-o singură lovitură să mă răzbun pe Filisteni pentru cei doi ochi ai mei!». Şi a mişcat Samson din loc doi stâlpi din mijloc pe care era sprijinită casa, rezemându-se de ei, de unul cu mâna dreaptă şi de celălalt cu stânga. Şi a zis Samson: «Mori, suflete al meu, cu Filistenii!» Apoi s-a sprijinit cu toată puterea şi s-a prăbuşit casa peste fruntaşii Filistenilor şi peste tot poporul ce era în ea. Şi cei pe care i-a ucis Samson la moartea sa au fost mai mulţi decât toţi cei pe care-i ucisese în viaţa sa."

Moartea lui Samson nu poate fi socotită simplă sinucidere, pentru că, pe de o parte, el nu şi-a făcut un ţel din a-şi lua viaţa (fiind orb, de altfel, nici nu putea evalua riscurile), iar pe de altă parte, ea se petrece într-un context de război, în care astfel de sacrificii sunt frecvente. Putem de asemenea observa că purtarea lui Samson nu este în niciun fel aprobată în mod explicit în text, iar faptul că Samson a fost el însuşi victima actului său eroic nu e ridicat la rangul de principiu care ar putea în vreun fel oarecare să justifice un comportament sinucigaş. În legătură cu acest episod, Fericitul Augustin adaugă două argumente interesante:

> „Moartea pe care şi-a dat-o Samson, zdrobit odată cu vrăjmaşii săi sub zidurile casei pe care o prăbuşise peste ei [nu este propriu-zis

sinucidere], căci, pe de o parte, n-avea cum să scape de moarte, de vreme ce duşmanii se pregăteau să-l ucidă (Jud. 16), iar pe de alta, n-a făcut decât să se supună voii lui Dumnezeu, Care s-a slujit de el ca de o unealtă pentru a-Şi împlini planurile Sale."[25]

3) Cazul lui Saul este relatat aproape la fel în 1 Regi 31, 1-6 şi în 1 Paralipomena 10, 1-6:

„Filistenii s-au bătut cu Israeliţii şi au fugit aceştia de Filisteni şi au căzut ucişi pe muntele Ghelboa. Şi au ajuns Filistenii pe Saul şi pe fiii lui şi au ucis pe Ionatan, pe Aminadab şi pe Melchişua, fiii lui Saul. Lupta contra lui Saul ajunsese cumplită şi arcaşii îl loviră pe acesta, rănindu-l greu. Atunci a zis Saul purtătorului său de arme: «Trage-ţi sabia şi mă străpunge cu ea, ca să nu vină aceşti netăiaţi împrejur să mă ucidă şi să-şi bată joc de mine». Purtătorul de arme însă n-a voit, căci se temea cumplit. Atunci Saul şi-a luat sabia şi s-a aruncat în ea. Văzând purtătorul de arme că Saul a murit, s-a aruncat şi el în sabia sa şi a murit cu el. Aşa au murit în ziua aceea Saul şi cei trei fii ai lui şi purtătorul de arme al său, precum şi toţi oamenii lui."

Regăsim aici cazul cuiva care a ales moartea ca să scape de duşmani, dar şi un caz înrudit cu „sinuciderea asistată". Dar aici trebuie să ţinem seama şi de alţi factori, în legătură cu un alt punct de vedere asupra acestui eveniment, oferit de 2 Regi 1, 6-16:

---

[25] *Contra lui Gaudenţiu*, 39.

> „Din întâmplare, m-am dus pe muntele Ghelboa, a zis omul ce-i grăia (lui David), şi iată Saul stătea sprijinit pe suliţa sa, iar carele şi călăreţii îl ajungeau. Atunci el s-a întors şi, văzându-mă pe mine, m-a strigat şi eu am răspuns: «Iată-mă!» Şi el mi-a zis: «Cine eşti tu?» Şi eu i-am răspuns: «Sunt un amalecit!» Atunci el mi-a zis: «Apropie-te de mine şi mă ucide, că durerea morţii m-a cuprins şi sufletul meu este încă tot în mine!» Şi eu m-am apropiat şi l-am ucis, căci ştiam că n-are să mai trăiască după căderea sa. [...] Apoi David a zis către omul care-i spusese acestea: «De unde eşti tu?» «Eu, a zis acela, sunt fiul unui străin amalecit». Şi David i-a zis: «Cum nu te-ai temut tu să-ţi ridici mâna, ca să ucizi pe unsul Domnului?» Apoi chemând David pe unul din slujitori, i-a zis: «Vino de-l ucide!» Şi l-a ucis şi acela a murit. Iar David a zis către el: «Sângele tău să fie pe capul tău, căci buzele tale au mărturisit împotriva ta, când ai zis: Eu am ucis pe unsul Domnului».”

Acest al doilea text cere două remarci. Se vede, pe de o parte, că Saul era pe moarte, după cum arată şi vorbele sale („Ucide-mă, că durerea morţii m-a cuprins şi sufletul meu este încă tot în mine”) şi vorbele celui care l-a ucis: („L-am ucis, căci ştiam că n-are să mai trăiască după căderea sa”). Scriptura nu numai că nu aprobă gestul lui Saul, ci şi spune că moartea sa este urmarea păcatului – pe de o parte într-un capitol precedent, în care Samuel îi vesteşte lui Saul înfrângerea pe care o va suferi pentru că n-a ascultat de Dumnezeu, şi Dumnezeu s-a îndepărtat de el (cf. 1 Regi 28, 16-19), pe de altă

parte, în 1 Paralipomena, unde se spune: „Aşa a murit Saul pentru nelegiuirea sa pe care o făcuse el înaintea Domnului, pentru că n-a păzit cuvântul Domnului şi pentru că a întrebat şi a cercetat o vrăjitoare" (10, 13).

4) 2 Regi 17, 23, relatează, în câteva cuvinte, cazul lui Ahitofel:

> „Ahitofel însă, văzând că planul său n-a fost urmat, a pus şaua pe asin, a plecat şi s-a dus la casa sa, în cetatea sa, şi şi-a făcut testamentul în folosul casei sale, apoi s-a spânzurat şi a murit."

Circumstanţele sunt următoarele: Ahitofel, mai înainte sfetnic al lui David, trece de partea lui Abesalom; acesta îi preţuieşte sfaturile, însă atunci când îl îndeamnă să pornească în urmărirea lui David cu douăsprezece mii de oameni, Abesalom alege să asculte de sfatul lui Huşai. De ciudă, Ahitofel se spânzură. Purtarea sa nu este nicidecum aprobată, nici dată drept pildă; de altfel, Ahitofel nu figurează printre „drepţii" Vechiului Testament şi este doar un personaj secundar.

5) Cazul lui Zimri este astfel istorisit în 3 Regi (16, 18-19):

> „Când a auzit Zimri că cetatea este luată, s-a dus în odaia din fund a casei domneşti şi a dat foc casei domneşti, în care era, şi a pierit în păcatele sale, căci săvârşise fapte rele înaintea

> ochilor Domnului, umblând pe calea lui Ieroboam şi în fărădelegile lui, pe care acela le făptuise şi cu care a dus pe Israel la păcat."

Gestul său este clar dezaprobat de Scriptură şi socotit o pedeapsă pentru păcatele din trecut[26].

6) Un ultim caz, care apare ca un caz flagrant de sinucidere, este cel al lui Razis, istorisit în 2 Macabei (14, 37-46):

> „Iar un oarecare, anume Razis, dintre bătrânii din Ierusalim, a fost pârât lui Nicanor. Razis era un bărbat iubitor de cetate şi cu nume bun, încât pentru bunăvoinţa ce avea, era numit părintele Iudeilor, pentru că în vremurile cele mai dinainte ale neamestecului Iudeilor cu Elinii era îndrăzneţ iubitor al datinilor iudaice şi trupul şi sufletul pentru evreime şi-l pusese cu toată nevoinţa. Deci vrând Nicanor să arate ura pe care o avea faţă de Iudei, a trimis peste cinci sute, să prindă pe Razis. Căci socoteau că de-l va prinde pe el, foarte mare durere va face Iudeilor. Şi când gloata de ostaşi, vrând să ia turnul unde se ascunsese Razis, bătea în uşi şi poruncea să se aducă foc să aprindă uşile, atunci Razis, aproape să fie prins, singur s-a junghiat cu sabia, vrând mai bine să moară cu cinste, decât să se supună păgânilor şi împotriva cinstei sale să păţească ocări nevrednice. Însă

[26] Interpretarea lui A. Bayet (*Le Suicide et la Morale*, p. 209), potrivit căreia sinuciderea lui Zimri ar fi „o pedeapsă voită şi aproape poruncită de Cel veşnic", pentru păcatele sale, este abuzivă. Legătura dintre sinuciderea sa şi păcatele sale nu implică aici nici intervenţia lui Dumnezeu, nici noţiunea de pedeapsă.

> din grabă nu s-a nimerit să se junghie de moarte şi gloata năvălind pe uşă înăuntru, el, alergând pe zid vitejeşte, s-a aruncat peste mulţime plin de bărbăţie. Iar mulţimea de jos repede dându-se înapoi, ca să facă loc căderii lui, el a căzut tocmai în mijlocul lor. Şi fiind încă viu şi înfierbântat, s-a sculat..., iar sângele din el ţâşnea tare şi, deşi rănit greu, a alergat trecând printre mulţime. Şi stând pe o piatră ridicată, după ce i-a curs tot sângele, şi-a scos maţele şi prinzându-le cu amândouă mâinile, le-a aruncat spre mulţime, rugându-se Celui care stăpâneşte peste viaţă şi peste duh, ca iarăşi să i le dea; şi în felul acesta a murit."

Acest text arată într-adevăr că Razis îşi ia singur viaţa, dar fără să-şi fi voit şi să-şi fi căutat moartea, ci pur şi simplu grăbind-o, căci era inevitabilă şi iminentă, ca să nu fie supus necinstei. Scriptura descrie neutru faptele, chiar dacă transpare o anumită admiraţie pentru curajul lui Razis. În orice caz, nu putem sesiza aici vreo aprobare a gestului său; laudele care i se aduc lui Razis la începutul acestui pasaj privesc faptele sale din trecut. Lucrul acesta doreşte să-l arate Fericitul Augustin, care a consacrat acestui caz o lungă exegeză, ce merită citată.

Lui Gaudenţiu, care invocă exemplul lui Razis pentru a îndreptăţi sinuciderea colectivă pe care intenţiona să o săvârşească împreună cu mica ceată de credincioşi pe care o păstorea, Fericitul Augustin îi demonstrează că sunt multe motivele pentru care Razis nu poate fi luat drept pildă. Mai întâi spune că acestuia i-au lipsit curajul şi răbdarea:

> „Cât despre acest bătrân, pe nume Razis, a cărui istorie o luaseră din cartea Macabeilor (2 Macabei cap. 14) şi pe urmele căruia se lăudau că vor să calce, pentru că într-adevăr nu puteau să afle alte exemple pentru a-şi îndreptăți crima, eu spun că s-ar fi cuvenit să imite mai curând purtarea celor şapte frați, pe care tot cartea Macabeilor (2 Macabei cap. 7) ni-i arată mergând cu demnitate la moarte, călăuziți şi înflăcărați de caldele îndemnuri ale maicii lor. Căzut în mâinile vrăjmaşilor săi, Razis ar fi trebuit, ținând cu tărie legea Dumnezeului său, să primească chinurile la care fusese osândit, să îndure cu curaj suferințele şi să rabde înjosirile. Dar, neîndurând ruşinea de a se vedea căzut în mâinile vrăjmaşilor săi, a lăsat viitorimii pildă nu de înțelepciune, ci de curată nebunie."[27]

Fericitul Augustin îi acordă lui Razis circumstanțe atenuante (pentru a arăta deosebirea dintre situația lui şi cea în care se aflau Gaudențiu şi credincioşii săi):

> „Să nu uităm că nu putea să fugă, lucru care-i mai iartă puțin vărsarea de sânge; că moartea sta asupra lui şi, de nu şi-ar fi luat singur viața, ar fi pierit negreşit prin mâna călăilor."[28]

Dar îndată revine spunând că Scriptura nu-i îndreptățeşte gestul, ci-l laudă pentru calități care nu au nicio legătură cu gestul acesta:

> „E lăudat Razis de Sfintele Scripturi? Da, dar pentru ce este el lăudat? [...] Pentru dragostea

---

[27] *Contra lui Gaudențiu*, 36.
[28] *Contra lui Gaudențiu*, 36.

> de cetate, pentru bunul său nume, pentru că era numit părintele Iudeilor, pentru că-şi păstrase curată credinţa[29] [iar nu pentru că s-a dat singur morţii]."

Vădita lui lipsă de răbdare, ea singură e de ajuns ca să-l dezbrace de orice laudă în această privinţă:

> „Orice laude aţi voi să-i aduceţi lui Razis pentru sfinţenia vieţii sale, un lucru e clar: înţelepciunea nu aduce laudă morţii sale, căci n-a dat dovadă de răbdarea cuvenită slujitorilor lui Dumnezeu. Mai curând i s-ar potrivi acest cuvânt al Înţelepciunii, cuvânt de învinuire, iar nu de laudă: «Vai vouă, celor ce aţi pierdut răbdarea!» (Sir. 2, 15)."[30]

Fericitul Augustin spune cu acest prilej că laudele pe care Scriptura le aduce unora pentru virtuţile lor nu fac din ei pilde de urmat în toate; dacă privim la Noe, David, Solomon, Samson ori la Apostolul Petru, vedem că pentru anumite virtuţi şi fapte ale lor sunt cu adevărat vrednici de laudă, dar unele slăbiciuni ori vreun păcat al lor nu-i mai arată tot atât de vrednici de urmat[31].

De aceea, continuând cuvântul în legătură cu Razis, în încheiere spune:

> „Văzând că unul e lăudat [de Scriptură], nu trebuie întotdeauna să înţelegem de aici că putem să-l imităm în toate şi să lăudăm toate ale lui, că se poate întâmpla ca anumite fapte

---

[29] *Contra lui Gaudenţiu,* 37.
[30] *Contra lui Gaudenţiu,* 39.
[31] A se vedea *Contra lui Gaudenţiu,* 39.

ale sale să nu fie bune sau să nu fie potrivite pentru timpul de acum. Cât priveşte faptele care puteau fi bune, dar din pricina împrejurărilor n-au fost aşa, e inutil să stăruim asupra lor, căci e vorba la noi numai de sinucidere, şi chiar de sinucidere săvârşită de un om căruia i s-a îngăduit, sau mai curând i s-a poruncit să-şi păstreze viaţa; or, sinuciderea a fost întotdeauna socotită între faptele care nu pot şi niciodată n-au putut fi privite drept bune; lucrul acesta l-am demonstrat îndeajuns."[32]

b. Noul Testament

Singurul caz de sinucidere pe care îl aflăm în Noul Testament este cel al lui Iuda, după ce L-a trădat pe Iisus:

> „Atunci Iuda, cel care L-a vândut, văzând că a fost osândit la moarte, căindu-se, a adus înapoi arhiereilor şi bătrânilor cei treizeci de arginţi, zicând: Am greşit vânzând sânge nevinovat. Iar ei i-au zis: Ce ne priveşte pe noi? Tu vei vedea. Şi el, aruncând arginţii în templu, a plecat şi, ducându-se, s-a spânzurat." (Matei 27, 3-5)

Unii autori spun că acest fapt este istorisit pur şi simplu, fără a fi osândit[33]. Dar, oare, mai e nevoie de cuvinte când e vorba de un lucru de la sine înţeles? Nu eşti de îndată înclinat să crezi, cum spune Fericitul Augustin, că „funia a făcut trădarea şi mai

---

[32] *Contra lui Gaudenţiu*, 38.

[33] A se vedea, de exemplu, A. Bayet, *Le Suicide et la Morale*, p. 224.

rea, nu i-a spălat negreala", şi, la vederea acestei fapte, să simţi „o îndreptăţită silă"[34]?

Aflăm în Noul Testament şi o aluzie la o tentativă de sinucidere, cea a temnicerului din Filipi, care voia să se omoare, îngrozit la gândul că Apostolul Pavel şi însoţitorul său, care erau închişi, au fugit prin uşile deschise printr-o minune. Dar Pavel, văzând că scoate sabia, cu glas puternic i-a poruncit să nu-şi facă nici un rău (Fapte 16, 26-28).

De fapt, Noul Testament nu reconsideră principiile stabilite de Vechiul Testament, ci le confirmă. Porunca: „Să nu ucizi!", din Decalog, este reluată de Hristos, Care-i dă locul dintâi între poruncile ce trebuie respectate pentru a intra în viaţa cea veşnică (cf. Matei 19, 16-18).

Unii, pentru a justifica o anumită toleranţă faţă de sinucidere, au invocat faptul că în Evanghelii ea nu este în niciun loc condamnată. Dar putem spune că multe dintre atitudinile şi faptele de neacceptat pentru *ethosul* creştin – ca, de pildă, avortul – nu sunt nici ele condamnate în mod explicit. În ambele situaţii, interdicţia de a ucide este un principiu suficient din care decurge logic respingerea oricărei forme de ucidere.

Să adăugăm şi faptul că, pentru Biserica Ortodoxă, Scriptura nu este – ca pentru protestantism, de pildă – o autoritate exclusivă şi atotsuficientă; ea

---

[34] *Despre Cetatea lui Dumnezeu,* I, 17 (în rom., Aureliu A. Augustin, *Despre Cetatea lui Dumnezeu,* I, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1998).

trebuie înţeleasă în cadrul Tradiţiei Bisericii, în legătură cu cele două fundamente ale acesteia: Sinoadele şi Sfinţii Părinţi, care oferă o interpretare autorizată a Scripturii şi o tâlcuiesc ţinând cont de circumstanţele şi problemele noi, ivite de-a lungul timpului.

Una dintre explicaţiile pentru faptul că nu aflăm o condamnare explicită a sinuciderii de către Sfinţii Părinţi şi de Sinoade este aceea că sinuciderea nu constituia o tentaţie puternică pentru creştini, pentru că era în mod evident contrară credinţei şi valorilor creştine[35].

Preţuirea vieţii viitoare mai mult decât a vieţii prezente, a Împărăţiei mai mult decât a lumii acesteia, poate trezi dorinţa omului de a se grăbi spre moarte, dar permite şi o relativizare a dificultăţilor din lumea de aici, întărită prin credinţa în pronia dumnezeiască, care se îngrijeşte să dea tuturor tot ce este mai bun, fie prin încercările din care omul poate trage folos duhovnicesc, dacă le îndură creştineşte, fie izbăvindu-l de ele, potrivit nădejdii sale. Creştinismul îndeamnă la răbdarea necazurilor, iar nu la fuga de ele.

Viaţa în această lume se arată ca prilej de ispită şi păcat, dar şi ca vreme dată de Dumnezeu pentru a birui ispita şi păcatul – vreme de pocăinţă, de curăţire, de luminare, de sfinţire; într-un cuvânt, vreme de sporire duhovnicească şi de împlinire a menirii hărăzite

---

[35] A se vedea G. P. Fischer, *The Beginnings of Christianity*, New York, 1911, p. 174-175; E. J. Larson şi D. W. Amundsen, *A Different Death. Euthanasia and the Christian Tradition*, Downers Grove, 1998, p. 62.

fiecărui om de Dumnezeu; sfârşitul ei îl hotărăşte Dumnezeu, atunci când socoteşte că omul şi-a dat întreaga măsură a puterilor sale în săvârşirea lucrării duhovniceşti ce o avea de împlinit şi nimic mai bun n-ar mai putea să facă în cealaltă vreme a vieţii sale.

Textul din Epistola către Filipeni în care Apostolul Pavel spune, pe de o parte, „doresc să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos, şi aceasta e cu mult mai bine", arată că pentru creştin e mai bine să vieze în cealaltă lume, în care e mai aproape de Hristos, dar cuvintele care urmează lămuresc că mai întâi se cuvine să-şi împlinească datoria ce-o are pe pământ faţă de sine sau, cum e cazul aici, faţă de ceilalţi: pe „de altă parte însă, este mai de folos pentru voi să zăbovesc în trup. Şi având această încredinţare, ştiu că voi rămâne şi voi petrece împreună cu voi cu toţi, spre sporirea voastră şi spre bucuria credinţei" (Filip. 1, 24-25). „Că mie – spune iarăşi Apostolul Pavel – a vieţui este Hristos, şi a muri, câştig. Dacă însă a vieţui în trup înseamnă pentru mine să lucrez şi să am roadă, atunci nu ştiu ce voi alege" (Filip.1, 22-23). Dintre cele două între care stă să aleagă (cf. Filip. 1, 23), prima nu poate fi nicicum înţeleasă drept dorinţa de a-şi curma singur viaţa.

A pune în legătură acest text cu ideea de sinucidere[36] este un abuz şi niciun exeget patristic nu a făcut aşa ceva. Totuşi, pentru a înţelege ce înseamnă „alegerea" pe care ne-o pune înainte Apos-

[36] Cum face, de pildă, A. Bayet, *Le Suicide et la Morale*, p. 225.

tolul Pavel, Sfântul Ioan Gură de Aur, tâlcuind acest text, spune că Apostolul putea dobândi de la Dumnezeu harul de a fi luat din viaţa aceasta mai degrabă, prin pronia Sa, dar nu că ar fi putut să-şi ia el singur viaţa; de altfel, el adaugă că Apostolul vorbeşte astfel din raţiuni pedagogice şi pastorale[37].

Un pasaj din Epistola către Romani lămureşte clar învăţătura Sfântului Apostol Pavel în această privinţă, şi anume că viaţa noastră nu ne aparţine nouă, ci lui Dumnezeu, că întâia noastră datorie e să săvârşim ce ni s-a dat să facem pe acest pământ, adică să lucrăm pentru Hristos:

> „Nimeni dintre noi nu trăieşte pentru sine şi nimeni nu moare pentru sine. Că dacă trăim, pentru Domnul trăim, şi dacă murim, pentru Domnul murim. Deci şi dacă trăim, şi dacă murim, ai Domnului suntem." (Rom. 14, 7-8)

---

[37] *Omilii la Filipeni,* III, 3: „Dar ce spui tu, preafericite Pavele? «Nu ştiu ce voi alege!» Mare taină ni se descoperă aici: Apostolul, iată, era stăpân al soartei sale, pentru că a putea să alegi înseamnă să fii stăpân al celor viitoare. «Nu ştiu ce voi alege», spune el; aşadar, de tine depinde totul? Fără îndoială, ne răspunde, dacă voiesc să cer harul acesta de la Dumnezeu. «Sunt strâns din două părţi, doresc [...]». Uitaţi-vă la bunătatea de părinte a fericitului acestuia. Cum vrea să-i mângâie, făcându-i să înţeleagă că viitorul atârnă de alegerea sa, că nu depinde de răutatea oamenilor, ci de pronia lui Dumnezeu. Pentru ce, spune el mai departe, vă tulburaţi la gândul morţii? Căci mai bine ar fi fost să mă fi luat de mult, fiindcă «să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos, [...] e cu mult mai bine [...]. Însă este mai de folos pentru voi să zăbovesc în trup». Şi toate le spune ca să-i pregătească să îndure cu mărime de suflet ziua când moartea îl va lua de la ei! Şi toate, lecţii de mare înţelepciune!"

4. MARTIRIU ŞI SINUCIDERE

Martiriul a fost prezentat de unii autori moderni, după cum am văzut, ca o moarte de bunăvoie, voită, înrudită cu sinuciderea.

În primele veacuri, în epoca marilor persecuţii, putem afla cazuri de creştini care au mers de bunăvoie la moarte, motivaţiile lor fiind diverse.

Unii voiau astfel să scape de un lung supliciu. Este cazul creştinilor despre care vorbeşte Eusebiu de Cezareea:

> „Şi de ce să nu reînviez şi amintirea celor din Antiohia, care au fost arşi pe grătar, dar nu ca să moară, ci ca să li se prelungească tortura [...]? Unii, fugind de astfel de încercări, încă înainte de a cădea în puterea şi în mâinile duşmanilor, se aruncau ei înşişi de pe acoperişul caselor, socotind o astfel de moarte ca o scăpare de cruzimea nelegiuiţilor."[38]

Alţii îşi grăbeau moartea, voind să facă din fapta lor o mărturie a credinţei în Dumnezeu şi a curajului în faţa morţii, iar nu să îndure în chip neînţelept moartea de la păcătoşi. Un astfel de exemplu aflăm în cele istorisite de Eusebiu despre creştinii din Nicomidia, acuzaţi pe nedrept de incendierea palatului împărătesc, dintre „care unii au fost străpunşi de sabie, alţii au fost arşi de vii", în vreme ce alţii, „printr-o râvnă dumnezeiască şi de negrăit s-au aruncat de-

---

[38] *Istoria bisericească,* Cartea a VIII-a, XII, 2 (în rom., *PSB*, vol. 13).

odată în flăcările rugului”[39], luându-le-o înainte călăilor. Eusebiu citează de asemenea cazul Sfintei Apolonia, „care era o fecioară în vârstă şi foarte distinsă; după ce au lovit-o atât de puternic peste maxilar, încât toți dinții i-au căzut din gură, au ridicat un rug la marginea oraşului şi au amenințat-o că o vor arde de vie dacă nu rosteşte împreună cu ei formulele nelegiuite ale închinării la idoli. Cerând să fie lăsată liberă pentru o clipă, s-a dat câțiva paşi înapoi şi s-a aruncat cu vioiciune în foc, care a mistuit-o îndată.”[40]

Alte femei creştine au vrut să scape în felul acesta de siluire. Putem cita un caz celebru – istorisit de Eusebiu, de Sfântul Ambrozie al Milanului şi de Sfântul Ioan Gură de Aur –, al Sfintei Pelaghia, care, împreună cu surorile şi mama ei, s-a aruncat în fluviu ca să scape de urmăritori[41]. Eusebiu citează cazul asemănător al Sfintelor Domnina, Vernica şi Prosdochia[42] şi altele de acest fel[43]. Astfel de cazuri putem afla şi din alte surse[44].

Alți creştini, în fine, puşi în fața unei ispite puternice, neştiind dacă vor avea tăria să-i reziste, pentru a nu cădea în păcat, îşi luau viața[45].

[39] *Istoria bisericească,* Cartea a VIII-a, VI, 6.

[40] *Istoria bisericească,* Cartea a VI-a, XLI, 7.

[41] Eusebiu, *Istoria bisericească,* Cartea a VIII-a, XII, 3-4; Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre fecioare,* III, 32-36; Sf. Ioan Gură de Aur, *La Sfânta Muceniță Pelaghia.*

[42] A se vedea *Istoria bisericească,* Cartea a VIII-a, XII, 3-4.

[43] *Istoria bisericească,* Cartea a VIII-a, XIV, 14-17.

[44] A se vedea A. Bayet, *Le Suicide et la Morale,* p. 247-249.

[45] A se vedea cazul Sf. Martinian, în *Sinaxar* (la 13 februarie), vol. III, Tesalonic, 1990, p. 122. A se vedea şi cazul recent al Sf. Augustin Rusul (1965), în Părintele Paisie, *Flori din Grădina Maicii Domnului,* Suroti, 1998, p. 94.

Cazurile care aparțin acestor patru categorii sunt totuşi destul de rare. Iar dacă Părinții care le pomenesc arată o anumită admirație pentru credința, zelul şi curajul acestor martiri, nu fac din felul lor de a se purta un principiu[46]. În general, dacă Părinții îi laudă pe martiri pentru virtuțile de care au dat dovadă – credință neştirbită, nădejde, iubire de Dumnezeu, puterea de a se lepăda de lumea aceasta, tărie de suflet în fața călăilor, curaj minunat în fața chinurilor şi a morții –, ei nu prețuiesc martiriul ca moarte voită şi căutată[47].

După cum vom vedea, în general Sfinții Părinți, conformându-se Scripturii, cred că martiriul trebuie primit, iar nu căutat cu dinadinsul ori provocat.

De altfel, ceea ce deosebeşte martiriul de sinucidere este tocmai faptul că, pe de o parte, moartea nu este voită ca scop în sine, nici căutată, ci acceptată atunci când se înfățişează drept singura alternativă la lepădarea de credință; pe de altă parte, martiriul nu este o moarte provocată.

Apostolii şi Părinții exclud provocarea. Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă să fim pe cât ne stă în putință în pace cu toți oamenii (cf. Rom. 12, 18), să binecuvântăm pe prigonitorii noştri şi să nu-i bles-

---

[46] În ceea ce priveşte cinstirea lor, este în mod evident un abuz să vorbeşti, aşa cum face A. Bayet, *Le Suicide et la Morale,* p. 251-252, despre un „cult al sinucigaşilor", ca şi cum moartea lor de bunăvoie ar fi în sine obiect de venerare şi laudă.

[47] Contrar a ceea ce vrea să demonstreze A. Bayet în *Le Suicide et la Morale,* p. 340-346.

temăm (Rom. 12, 14); iar Sfântul Apostol Petru, la rândul său, ne învaţă să fim întotdeauna gata să ne apărăm credinţa, dar „cu blândeţe şi cu bună credinţă" (1 Petru 3, 15-16).

Evangheliile arată în repetate rânduri că Hristos, atunci când era primit cu duşmănie într-un loc, pleca de acolo (vezi Matei 4, 12; 12, 14-15). Evanghelia după Ioan istoriseşte că Se ferea să meargă în Iudeea, unde evreii voiau să-L omoare (Ioan 7, 1). În vremea pătimirii Sale, S-a lăsat prins, nu S-a dus El înaintea soldaţilor şi a judecătorilor. Apostolul Pavel fuge, ca să scape de Iudeii din Damasc care hotărâseră să-l prindă şi să-l omoare (vezi 2 Cor. 11, 32-33; Fapte 9, 23-25). Din pricina duşmăniei Iudeilor din Tesalonic, creştinii din cetate îi fac scăpaţi noaptea pe Pavel şi pe ucenicul său Sila, trimiţându-i la Bereea (Fapte 17, 5-10). Toate acestea sunt conforme îndemnurilor lui Hristos, Care spune: „Când vă vor urmări în cetatea aceasta, fugiţi în cealaltă" (Matei 10, 23).

Singura îndreptăţire a primirii martiriului este refuzul de a-L renega pe Hristos, apostazia fiind un păcat deosebit de grav, pentru că-l desparte pe om de Dumnezeu, îi închide poarta mântuirii şi-l lipseşte de viaţa veşnică: „De cel care se va lepăda de Mine înaintea oamenilor şi Eu Mă voi lepăda de el" (Matei 10, 33); „Cel care se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, lepădat va fi înaintea îngerilor lui Dumnezeu" (Luca 12, 9).

Chiar dacă lepădarea de Hristos – ca şi minciuna şi subterfugiile – e întotdeauna exclusă de Sfinţii

Părinţi, ei au totuşi puncte de vedere diferite în ceea ce priveşte atitudinea faţă de martiriu; unii îndeamnă să fie primit cu grăbire, alţii să ne ferim de el, de este cu putinţă, prin fugă.

Poziţia exprimată de Tertulian (cca. 155-cca. 235) în tratatul său, *Despre fuga în vreme de prigoană,* este una dintre cele mai exigente. El dă tot felul de raţiuni pentru a evita cu orice preţ fuga în caz de persecuţie. Acest tratat însă a fost scris în vremea când Tertulian făcea parte din secta montanistă, când a dat dovadă, în toate privinţele, de un rigorism extrem, care nu este reprezentativ pentru poziţia creştină. Principiile şi logica lui Tertulian sunt adesea discutabile; el afirmă, de pildă, că persecuţia vine de la Dumnezeu, că este bună în sine şi că este un păcat să fugi de ea, pentru că este un păcat să fugi de ce este bun şi vine de la Dumnezeu[48].

Autorul *Martiriului Sfântului Policarp* († 167) respinge foarte limpede predarea de bunăvoie martiriului, invocând autoritatea Scripturii: „Să nu lăudăm pe cei ce ce se predau ei înşişi, pentru că nu aşa ne învaţă Evanghelia"[49]. Chiar Policarp a fugit din cetatea în care voiau să-l aresteze şi s-a mutat din casă în casă pentru a scăpa de următori, acceptând însă să-i urmeze fără nicio împotrivire atunci când a fost găsit[50].

Într-una dintre *Stromatele* sale, Clement Alexandrinul (cca. 150-cca. 220) prezintă o reflecţie amplă

---

[48] *Despre fuga în vreme de prigoană,* IV.
[49] *Martiriul Sfântului Policarp,* IV (în rom., *PSB,* vol. 1).
[50] *Martiriul Sfântului Policarp,* VI-VII.

pe acest subiect. În capitolul al IV-lea, el laudă martiriul ca bun prilej pentru creştin de a-şi dovedi credincioşia şi dragostea faţă de Hristos până la moarte:

> „Din dragoste de Domnul se desparte cu foarte mare bucurie de viaţa de aici, mulţumindu-i negreşit şi celui care a fost pricina ieşirii de aici şi celui care a meşteşugit pâra; că a luat prilej binecuvântat, pe care nu l-a provocat, să se arate pe sine cine este; unuia prin răbdarea sa, iar Domnului prin dragostea sa, pe care I-a arătat-o Domnului [...]. Se duce, aşadar, ca la un prieten la Domnul, pentru Care de bunăvoie şi-a dat trupul, iar odată cu trupul şi sufletul [...]. Astfel noi numim mucenicia săvârşire, nu că omul a luat sfârşit vieţii, cum înţeleg ceilalţi oameni, ci că a arătat un lucru desăvârşit de dragoste."[51]

Clement vorbeşte şi de cei care blamează martiriul, considerându-l totuna cu sinuciderea:

> „Unii eretici, care înţeleg greşit pe Domnul, [...] spun că acela care mărturiseşte pe Domnul cu moartea sa este un criminal şi un sinucigaş, şi răspândesc şi alte sofisme de acest fel, pline de laşitate."[52]

Acestora le răspunde spunând că astfel de critici nu se pot aplica martiriului, al cărui scop nu este moartea, ci mărturisirea credinţei – acesta este sensul dintâi al cuvântului grec *martyria:*

---

[51] *Stromata a IV-a,* cap. IV, 14, 1-3 (în rom., *PSB,* vol. 5).
[52] *Stromata a IV-a,*16, 3.

> „Şi noi ţinem de rău pe cei care se aruncă singuri în primejdie de moarte. Că sunt unii – nu dintre ai noştri – care au cu noi comun numai numele de creştin, care, din ură faţă de Creator, se grăbesc să se dea singuri morţii. Ticăloşii, se omoară singuri! Despre aceştia spunem că pleacă de pe lume fără cununa de mucenic, chiar dacă sunt omorâţi de autorităţi. Că ei nu păstrează semnul caracteristic al mucenicului credincios; nu cunosc pe adevăratul Dumnezeu şi se dau pe ei înşişi unei morţi zadarnice, ca şi gimnosofiştii indieni, care se dau focului în zadar."[53]

Într-un alt capitol al aceleiaşi *Stromate,* Clement îndeamnă la ferirea pe cât se poate de confruntarea cu prigonitorii şi de provocarea lor – care îl fac pe creştin răspunzător de relele la care aceştia vor să-l supună –, admiţând în acest caz fuga:

> „Când Domnul spune: «Iar când vă vor prigoni în cetatea aceasta, fugiţi în cealaltă» (Matei 10, 23), nu ne sfătuieşte să fugim de prigoană pentru că ar fi rea, nici nu dă această poruncă pentru a ne feri de prigoană fiindcă ne-am teme de moarte, ci vrea ca noi să nu fim pricina prigoanei, să nu provocăm prigoana, să nu fim noi cauza prigonirii noastre şi nici complici ai prigonitorului şi călăului. Într-un anume fel, Domnul ne porunceşte să ocolim prigoana; iar cel care nu ascultă de această poruncă este un îndrăzneţ, care se aruncă singur în primejdie. Dacă cel care omoară pe un om al lui Dumnezeu păcătuieşte faţă de Dumnezeu, atunci cel care

[53] *Stromata a IV-a,* 17, 1-3.

se duce de unul singur înaintea tribunalului se pune el însuşi în slujba ucigaşului. Tot aşa cel care nu ocoleşte prigoana, ci prin cutezanţa lui necugetată se dă singur prigonitorului cu mâinile legate, acesta, pe cât a stat în puterea lui, a ajutat răutatea prigonitorului, că el a provocat fiara. El a dat naştere prigoanei, pentru că el s-a făcut pricina luptei, a pagubei, a duşmăniei, a judecăţii."[54]

Aflăm aceeaşi recomandare – acceptarea încercării, când suntem puşi în faţa ei, dar fără a o provoca – şi în *Stromata a VII-a,* în care se subliniază că adevăratul curaj trebuie să fie bazat pe raţiune:

„Cel cu adevărat curajos, chiar atunci când are înaintea ochilor săi primejdia pricinuită de furia mulţimii, primeşte cu fermitate tot ceea ce urmează să i se întâmple. Asta îl deosebeşte de ceilalţi, de aşa-zişii mucenici, care, nu ştiu cum, îşi dau singuri prilej să se arunce în primejdii; aceştia însă, potrivit raţiunii celei drepte, se feresc; însă atunci când într-adevăr Dumnezeu îi cheamă, se predau cu dragă inimă şi fac «temeinică chemarea» (2 Petru 1, 10), pentru că nu s-au lăsat pradă înflăcărării, şi se arată bărbaţi curajoşi prin bărbăţia curajului lor raţional, conform adevărului."[55]

Viaţa şi învăţătura Sfântului Petru, Arhiepiscopul Alexandriei, dau mărturie în acelaşi sens. Pe când era episcop, în vremea persecuţiei lui Diocleţian (303), a ales să părăsească Alexandria şi să se as-

---

[54] *Stromata a IV-a,* cap. X, 76, 1; 77, 2.
[55] *Stromata a VII-a,* cap. XI, 66, 4.

cundă, pentru a-şi continua lucrarea pastorală. Din scrierile sale ne-au rămas paisprezece canoane, care fac probabil parte dintr-o epistolă pascală, publicată cu prilejul „celui de-al patrulea Paşte din vremea persecuţiei", care tratează, în principal, condiţiile de primire în Biserică a celor căzuţi din credinţă (*lapsi*) în timpul prigoanelor; aceste canoane au fost aprobate de Sinodul *Quinisext*, devenind astfel parte integrantă din dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe, ceea ce conferă conţinutului lor o valoare oarecum „oficială". Canonul 7 priveşte subiectul nostru. Cu toate că prevede iertarea celor care s-au prezentat ei înşişi în faţa călăilor, el consideră că fuga – nu din laşitate, ci cu scopul de a sluji Biserica – este de preferat predării de bunăvoie, urmând pilda pe care ne-o dau Domnul şi Apostolii, potrivit pasajelor din Noul Testament deja citate şi a altor câteva.

> „Şi pentru cei ce ca din somn sar singuri la chinuri [...] şi trag asupra loruşi ispite de a se lupta cu marea şi cu multa învăluire, iar mai ales şi împotriva fraţilor aprind jeraticul păcătoşilor, şi cu aceştia trebuie a ne împărtăşi. Fiindcă în numele lui Hristos vin la aceasta, deşi nu iau aminte cuvintele Lui ce învaţă: «Rugaţi-vă ca să nu intraţi în ispită» (Matei 26, 41). Şi iarăşi zice Tatălui în rugăciune: «Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel viclean» (Luca 11, 4). Ci poate nu ştiu ei fugile cele ce de multe ori s-au făcut, ale Însuşi Stăpânului şi Învăţătorului nostru, de către cei ce voiau a-L vrăjmăşui, şi că uneori nici nu umbla de faţă printre ei (cf. Ioan

11, 51; Marcu 14, 48). Că şi când s-a apropiat vremea pătimirilor Sale, nu s-a dat pe Sine, ci a aşteptat până ei au venit asupra Lui cu săbii şi ciomege. Deci zice către ei: «Ca la un tâlhar aţi ieşit cu săbăii şi cu lănci să mă prindeţi?», care «l-au şi dat pe El lui Pilat». Însă cei care, după pilda Lui şi după scopul Lui umblând, au pătimit, şi-au adus aminte de dumnezeieştile Sale cuvinte, în care, întărindu-ne pe noi pentru prigoane, zice: «Luaţi aminte la voi înşivă. Că vă vor da pe voi în adunări şi în sinagogile lor vă vor bate pe voi». Şi «vă vor da», a zis, dar nu: daţi-vă. «Şi veţi fi duşi la împăraţi şi la dregători, pentru numele Meu» (Luca 21, 12), dar nu: să vă duceţi. Fiindcă şi voieşte ca noi, goniţi fiind, să trecem din loc în loc, pentru numele Lui, precum iarăşi Îl auzim zicând: «Şi de vă gonesc pe voi din cetatea aceasta, fugiţi în cealaltă» (Matei 10, 23), că nu voieşte singuri a ne duce noi către lăncierii şi fârtaţii diavolului. Ca să nu ne facem pricinuitori lor şi de mai multe morţi, ca şi cum i-am sili pe ei mai mult a se sălbătici şi a săvârşi cu fapta lucrurile cele aducătoare de moarte, ci a aştepta şi a lua aminte la sine: «Privegheaţi şi vă rugaţi, ca să nu intraţi în ispită» (Matei 26, 41). Aşa Ştefan, cel întâi următor al Lui, mucenicie luând asupră-şi în Ierusalim, răpindu-se de cei fără de lege şi aducându-se în adunare, cu pietre împroşcându-se în numele Domnului Iisus Hristos, s-a slăvit, rugându-se şi zicând: «Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta» (Fapte 7, 60). Aşa Iacov, al doilea după el, prinzându-se de Irod, cu sabia i s-a tăiat capul (Fapte 12, 2). Aşa Petru, cel mai întâi dintre Apostoli, de multe ori prinzându-se şi închizându-se şi necinstindu-se,

la urmă în Roma s-a răstignit. Şi prea vestitul Pavel de multe ori fiind dat şi până la moarte primejduindu-se, şi mult nevoindu-se, şi întru multe prigoane lăudându-se, şi în necazuri, întru aceeaşi cetate şi lui i s-a tăiat capul cu sabia. Care întru cele ce s-a lăudat a isprăvit. «În Damasc s-a slobozit cu coşniţa noaptea peste zid» (2 Corinteni 11, 32) şi a scăpat din mâinile celui ce căuta a-l prinde. Că ceea ce le stătea lor înainte era mai întâi să binevestească şi să înveţe cuvântul lui Dumnezeu. Întru care întărind pe fraţi ca să rămână întru credinţă, ziceau ei şi aceasta că: «Prin multe necazuri se cuvine noi a intra întru împărăţia lui Dumnezeu» (Fapte 14, 21). Căci «căutau nu folosul lor, ci pe cel al multora, ca să se mântuiască» (1 Corinteni 10, 33). Şi de a zice lor multe la acestea, spre a arăta cu de-amănuntul precum zice Apostolul: «Că nu îmi ajunge vremea a spune» (Evrei 11, 32)."[56]

Mesajul este clar: creştinul e dator să accepte bătăile, chinurile şi moartea, odată pus în faţa lor, dar nu trebuie să le caute şi cu atât mai mult să nu-i provoace pe călăi, pentru că înseamnă că se face complice la păcatul acelora, iscându-l şi dându-le prilej de înfăptuire.

Sfântul Ciprian al Cartaginei (cca. 200-258) adaugă o nouă opinie: martiriul „depinde nu de noi, ci de harul dumnezeiesc"[57]; pentru că este un dar,

---

[56] P. P. Joannou, *Discipline générale antique (IVè-IXè s.)*, vol. II, *Les canons des Pères grecs*, Roma, p. 42-46 (în rom., *Pidalion. Cârma Bisericii Ortodoxe*, Ed. Credinţa strămoşească, 2007, p. 578-579).

[57] *De mortalitate*.

nu poate fi căutat; omul nu poate decât să-l primească atunci când îi este pus înainte.

Această idee o regăsim şi la Fericitul Ieronim (cca. 345-cca. 419):

> „Nu trebuie să ne dăm morţii, ci să o primim cu bucurie când se iveşte. Astfel, în vreme de prigoană, nu este îngăduit creştinului să-şi pună capăt vieţii; decât dacă este primejduită castitatea, trebuie să-şi întindă gâtul călăului."[58]

Excepţia: „decât dacă este primejduită castitatea" cere să ne oprim asupra ei.

Sfântul Ambrozie şi-a pus şi el problema legitimităţii sinuciderii în acest caz:

> „Bine faci că mă întrebi ce trebuie să cugetăm despre purtarea celor care s-au aruncat de pe înălţimi ori s-au înecat în ape pentru a scăpa de prigonitorii lor, de vreme ce Sfânta Scriptură îi interzice creştinului să-şi facă rău (Deuteronom 32, 39). Avem chiar un răspuns limpede în ceea ce priveşte fecioarele prinse, pentru că avem pilda unei martire."[59]

E vorba de Sfânta Pelaghia şi de surorile sale, de al căror sfârşit Sfântul Ambrozie aminteşte în continuare[60]. Însă el pare că vrea să le descurajeze pe cele care ar voi să le urmeze pilda, spunând că siluirea întinează pe făptuitorul ei şi nu vatămă cu nimic castitatea celei ce o îndură, pentru că ea este de natură spirituală.

---

[58] *Tâlcuire la Iona*, I, 12.
[59] *Despre fecioare*, III, 32.
[60] *Despre fecioare*, II, 26.

„Deschideți urechile, fecioare ale Domnului: o fecioară a lui Hristos poate fi batjocorită, dar cinstea ei rămâne neştirbită. Oriunde se află o fecioară a lui Dumnezeu, acolo se află un templu al Său."

Încă şi mai hotărât, Fericitul Augustin va arăta că, contrar spuselor Fericitului Ieronim, fecioria nu poate fi cu adevărat primejduită.

Toate aceste texte contrazic destul de limpede afirmația unor autori că martiriul poate fi socotit sinucidere[61], chiar dacă fac lucrul acesta prin intermediul noțiunii de „moarte voluntară"; pentru că este o mare deosebire între a voi şi a căuta moartea, şi a o accepta atunci când nu poți scăpa de ea decât cu prețul renunțării la viața veşnică şi lepădării de credință, de adevărul ființei tale, de ceea ce socoteşti mai de preț decât toate, adică de Hristos.

---

[61] Concluziile noastre de aici, ca şi cele din secțiunea următoare, sunt împărtăşite de mulți autori care au aprofundat această chestiune. A se vede îndeosebi studiile bine documentate şi argumentate ale lui D. W. Admundsen: „Suicide and Early Christian Values", în B. A. Brody (editor), *Suicide and Euthanasia*, Boston, 1989, p. 77-153; „Did Early Christian «Lust after Death»?" (în colaborare cu J. Eareckson Tada), *Christian Research Journal*, 18, 1996, p. 1-6; *Medicine, Society and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore, 1996, cap. 4: „Suicide and Early Christianity"; *A Different Death. Euthanasia and the Christian Tradition* (în colaborare cu E. J. Larson), Doweners Grove, 1998, p. 31-123. Printre specialiştii ortodocşi în probleme de etică, a se vedea H. T. Engelhardt jr., *The Foundations of Bioethics*, Lisse, 2000, p. 327-330.

5. POZIŢII PATRISTICE CU PRIVIRE LA SINUCIDERE

a. Principii generale şi argumentări

Am văzut că, potrivit unor autori, opoziţia faţă de sinucidere n-ar fi fost accentuată în creştinism decât începând cu Fericitul Augustin, în vreme ce Părinţii dinaintea lui ar fi avut o poziţie mai suplă, mai tolerantă.

Ni se pare însă că această idee nu este confirmată de textele patristice din primele patru veacuri.

E adevărat că în literatura patristică aflăm relativ puţine texte referitoare la sinucidere, şi acestea succinte. Însă tăcerea nu este totuna cu aprobarea. Faptul că Părinţii vorbesc puţin despre această chestiune este mai curând un indice al faptului că valorile creştine fundamentale excludeau în mod firesc soluţia sinuciderii în situaţii dificile. În zorii creştinismului, în lumea romană mai ales, sinuciderea era justificată de două şcoli filosofice: stoicismul, care mergea până la a considera că, în anumite circumstanţe, sinuciderea este semn de virtute[62], şi epicurismul, care vedea în ea un rău mai mic, pentru că-l elibera pe om de relele şi greutăţile vieţii. Cu toate că aflăm la mulţi Părinţi aluzii clare la aceste curente de gândire, acestea nu aveau nicio influenţă asupra mediilor creştine, şi nu meritau osteneala de a lupta contra lor. Chiar dacă do-

---

[62] A se vedea, de pildă, Seneca, *Scrisori*, 24, 58; *Despre mânie*, III, 15; *Despre Providenţă*, II, VI.

rința de a ajunge mai repede în Împărăția cerurilor și de a fi aproape de Hristos ar fi putut trezi în creștini ispita de a-și grăbi moartea, această ispită era iute risipită de necontenitul îndemn al Scripturilor de a îndura cu răbdare necazurile acestei lumi și de conștiința limpede a datoriei de a lucra aici pe pământ pentru mântuirea lor și a semenilor. Sfaturile Părinților cu privire la sinucidere erau așadar provocate de situații marginale și de aceea în scrierile lor acestea au și ele un loc marginal.

Unul dintre primele texte care pomenește de sinucidere este *Păstorul* lui Herma (sec. al II-lea al erei creștine). Acest text, citat deja, îl invită pe creștin la facerea de bine, pentru că „orice om trebuie scos din nevoi, că acela care duce lipsă și îndură greutăți în viața cea de toate zilele este în mare chin și strâmtorare [...]. Mulți, din pricina unor chinuri ca acestea, se omoară, pentru că nu le pot suferi"; or, „cel care știe de chinul unui astfel de om și nu-l ajută, săvârșește mare păcat și este vinovat de sângele acestuia."[63]

Acest text insistă asupra răspunderii și vinovăției celui care nu vine în ajutorul unui om pe care suferințele îl pot împinge la un gest fatal. Însă nu s-ar putea deduce de aici că sinuciderea n-ar fi socotită ea însăși un păcat și că autorul absolvă de orice răspundere și vină pe cel care-și ia singur viața.

---

[63] Herma, *Păstorul*, Pilda X, 114 (4), 3, *Sources Chrétiennes*, 53, p. 363-365 (în rom., *Scrierile Părinților Apostolici, PSB*, vol. 1).

Ca şi Herma, autorul *Epistolei către Diognet* face parte din rândul Părinţilor apostolici. Comparând viaţa creştinilor în această lume cu viaţa sufletului în trup, el scrie că e greu de îndurat şi de dus această împreună-vieţuire – a sufletului cu trupul, a creştinilor cu lumea – din pricina deosebirii dintre ele, a strâmtorării pe care o resimte şi sufletul în trup, şi creştinii în lume, şi chiar a vrăjmăşiei cărnii faţă de suflet şi a lumii faţă de creştini; însă creştinii nu trebuie să părăsească lumea – după cum nici sufletul nu părăseşte trupul –, ci să rămână la postul lor pentru a-şi exercita misiunea pe care Dumnezeu le-a încredinţat-o: să conserve lumea, să se înmulţească şi să se facă tot mai buni.

> „Ca să spun pe scurt: ce este sufletul în trup aceea sunt creştinii în lume. Sufletul este răspândit în toate mădularele trupului, iar creştinii, în toate oraşele lumii. Sufletul locuieşte în trup, dar nu este din trup; creştinii locuiesc în lume, dar nu sunt din lume. Sufletul nevăzut este închis în trupul văzut; şi creştinii sunt văzuţi, pentru că sunt în lume, dar credinţa lor în Dumnezeu rămâne nevăzută. Trupul urăşte sufletul şi-i poartă război, fără să-i făcut vreun rău, pentru că-l împiedică să se dedea plăcerilor; şi lumea urăşte pe creştini, fără să-i fi făcut vreun rău, pentru că se împotrivesc plăcerilor ei. Sufletul iubeşte trupul, deşi trupul urăşte sufletul; sufletul iubeşte şi mădularele; şi creştinii iubesc pe vrăjmaşii lor. Sufletul este închis în trup, dar el ţine trupul; şi creştinii sunt închişi în lume, ca într-o închisoare, dar

> ei țin lumea. Sufletul nemuritor locuieşte în cort muritor; şi creştinii locuiesc vremelnic în cele stricăcioase, dar aşteaptă în ceruri nestricăciunea. Sufletul, chinuit cu puţina mâncare şi băutură, se face mai bun; şi creştinii, pedepsiţi în fiecare zi, se înmulţesc mai mult. Într-atât de mare slujbă le-a rânduit Dumnezeu, că nu le este îngăduit s-o părăsească."[64]

Multe dintre acestei idei se regăsesc la un alt Părinte din aceeaşi epocă, Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, atunci când explică pentru ce creştinii nu primesc îndemnul păgânilor de a părăsi pe dată lumea luându-şi viaţa:

> „Dar ca să nu poată zice cineva: Ucideţi-vă deci cu toţii pe voi înşivă şi duceţi-vă astfel la Dumnezeu, iar nouă nu mai produceţi nici un fel de greutăţi, voi arăta aici motivul pentru care noi nu facem aceasta [...]. Noi am fost învăţaţi că Dumnezeu nu a creat lumea în zadar, decât numai pentru neamul omenesc; şi am spus mai înainte că El se bucură de cei ce caută să imite calităţile Lui şi că detestă pe cei ce îmbrăţişează cele rele, fie în cuvânt, fie în faptă. Deci, dacă toţi ne-am omorî pe noi înşine, astfel ca să nu se mai nască cineva şi să fie instruit

---

[64] *Epistola către Diognet,* VI, 1-10, *SC,* 33, p. 64-66 (în rom., *Scrierile Părinţilor Apostolici, PSB,* vol. 1). Ultima frază poate fie apropiată de cele spuse în dialogul *Phaidon* al lui Platon: „Doctrinele secrete spun în această privinţă următorul lucru: că noi, oamenii, ne-am afla ca într-un fel de închisoare din ale cărei lanţuri nimănui nu-i e îngăduit să se desfacă singur şi să fugă. Vorbă care mie mi se pare şi adâncă, şi nu prea uşor de înţeles, dar în care îşi găseşte expresie ceva, cred eu, adevărat: că ne aflăm, ca unul dintre bunurile lor, în grija şi în stăpânirea zeilor." (62 b) (în rom., *Opere,* vol. IV).

în învăţăturile dumnezeieşti, sau ca să nu mai existe câtuşi de puţin neamul omenesc, în ceea ce ne priveşte, noi am fi vinovaţi faţă de voinţa lui Dumnezeu dacă am face aşa ceva."[65]

Putem considera că această argumentaţie a Sfântului Iustin, potrivit căreia Dumnezeu ne-a rânduit într-o slujbă pe care n-o putem părăsi după cum voim, se situează pe linia argumentării socratice din *Phaidon*; dar şi mai mult ţine de învăţătura Apostolului Pavel, amintită mai înainte, potrivit căreia avem de îndeplinit o misiune pe acest pământ, şi aceasta este zidirea – în înţelesul de construcţie – în Hristos, a noastră şi a semenilor noştri. A părăsi viaţa aceasta mai înainte de vreme, după voia noastră, înseamnă a ne împotrivi planului lui Dumnezeu şi voii Sale.

Aceeaşi idee o aflăm la Origen, care spune că Iuda nu s-a pocăit în chipul cuvenit judecându-se şi osândindu-se de unul singur; că şi Iov spune: „Sufletul meu ar vrea mai bine ştreangul, mai bine moartea decât aceste chinuri" (Iov 7, 15), dar rabdă, ştiind „că nu se cuvine unui rob al lui Dumnezeu să se surghiunească el însuşi din această viaţă, ci că trebuie să aştepte şi în aceasta judecata lui Dumnezeu"[66]. Şi la Sfântul Iustin (ca şi la alţi Pă-

[65] „Apologia a II-a", 3(4), 1-2, *SC*, 507, p. 226-228 (în rom., *Apologeţi de limbă greacă*, *PSB*, vol. 2).

[66] *Veteris interpretationis commentarium in Matthaeum*, 117, *PG* 13, 1767 A.

rinți, a căror poziție o vom vedea în continuare) argumentul invocat este cel din *Phaidon*. Acesta însă nu este un motiv pentru a vorbi de o influență păgână exercitată asupra creştinismului în această privință[67]; anumite idei sunt atât de logice, încât pot fi regăsite în diferite sisteme de gândire, iar în creştinism această idee apare cu atât mai logică cu cât Dumnezeu este considerat drept Creatorul fiecărui om şi Călăuzitorul vieții lui de la început până la sfârşit, potrivit proniei Sale.

La Clement Alexandrinul aflăm o afirmație tulburătoare: „Şi filosofii îngăduie omului cu însuşiri deosebite să iasă din viață într-un chip înțelept, dacă este în aşa chip lipsit de activitatea sa, încât nu-i mai rămâne nicio nădejde de a mai putea făptui ceva"[68]. Luată în sine, această frază pare să îndreptățească sinuciderea (deci şi eutanasia). Să nu uităm însă că aici Clement are în vedere poziția stoicilor, iar apropierea de creştinism indicată prin acel „şi" priveşte martiriul, pe care el nu-l consideră drept sinucidere, după cum am văzut mai sus. El precizează în continuare că, atunci când omul are de ales între amenințarea omenească (care îl împinge să-L tăgăduiască pe Dumnezeu dacă vrea să nu piară) şi dragostea de Dumnezeu, el trebuie să se plece iubirii, iar nu fricii[69].

---

[67] Aşa cum face A. Bayet, *Le Suicide et la Morale*, p. 234.
[68] *Stromata a IV-a*, cap. VI, 28, 3, *SC*, 463, p. 102.
[69] *Stromata a IV-a*, cap. VI, 4-5.

Clement îndeamnă de altfel pe creştini să îndure cu răbdare, ferindu-se de patimi, toate suferinţele şi necazurile vieţii[70]. Şi mai ales spune clar că, pe de o parte, datoria omului nu este să fugă de viaţa de aici, ci de patimi, iar, pe de altă parte, trebuie să se lepede de trup, mortificându-l, dar având grijă să-l ţină în viaţă:

> „Oare nu-i aşa că gnosticul, deşi merge către Domnul prin dragostea ce I-o poartă, [...] nu se scoate pe sine din viaţă, că nu-i este îngăduit, dar îşi scoate sufletul din patimi – că lucrul acesta îi este îngăduit –, şi acum, că şi-a omorât patimile trăieşte fără să se mai slujească de trup, ci îngăduindu-i numai să se folosească de cele de trebuinţă, ca să nu-i pricinuiască desfacerea de suflet?”[71]

Tertulian îndeamnă şi el la răbdare în faţa feluritelor încercări ale vieţii[72]. Respingerea sinuciderii este exprimată indirect într-un scurt pasaj, în care orice formă de sprijin acordat unui sinucigaş se arată a fi exclusă:

> „Poruncile lui Dumnezeu nu se întind la nesfârşit şi asupra tuturor lucrurilor, ci îşi au o raţiune a lor, o rânduială şi o limită. Astfel, Cel care zis: «Celui care cere de la tine, dă-i», refuză să dea semn celor care-I ceruseră. Altfel, dacă tu socoteşti că trebuie să dai fără deosebire tuturor

---

[70] *Stromata a IV-a*, cap. VII, *passim; Stromata a VII-a*, cap. XI, *passim.*

[71] *Stromata a VII-a*, cap. IX, 75, 3, *SC*, 446, p. 212.

[72] *Despre răbdare, passim* (în rom., *Apologeţi de limbă latină, PSB*, vol. 3).

> celor ce-ți cer, socotesc că va trebui să dai celui chinuit de fierbințeală, nu vin, ci chiar otravă, şi sabie celui care-şi doreşte moartea."[73]

De altfel, el socoteşte mutilarea trupului, tăierea venelor şi a gâtului o nebunie iscată de demoni[74]. Lactanțiu, prezentând o listă a filosofilor „care au crezut în nemurirea sufletului şi şi-au luat viața încredințați că ajung în cer", respinge sinuciderea, pentru că este de fapt omucidere şi pentru că nu este al nostru a ne hotărî nici sfârşitul, nici începutul vieții, care sunt în puterea lui Dumnezeu:

> „Dacă uciderea este o nelegiuire, ucidere este şi să-ți iei viața singur, şi cu atât mai mare cu cât singur Dumnezeu are dreptul să pedepsească. Nu ni se cuvine nicidecum să ieşim cu de la noi putere din această viață, după cum n-am intrat în ea cu de la noi putere. Suntem datori să aşteptăm ca Acela care ne-a adus pe lume, tot El să ne şi scoată din ea."[75]

Aceste considerații sunt reluate într-un alt text:

> „(Aceşti filosofi) nu ştiau că acela care îşi ia viața este, potrivit legii dumnezeieşti, vinovat de ucidere. Căci Dumnezeu ne-a aşezat în acest sălaş al trupului, El ne-a dat să locuim vremelnic în trup, în care noi trebuie să rămânem atâta vreme cât Îi va plăcea Lui. De aceea, se cuvine să socotim un lucru nepios a-l părăsi fără porunca lui Dumnezeu şi să siluim firea. El ştie cum să-Şi încheie propria lucrare, iar dacă

---

[73] *Despre fuga în vreme de prigoană*, XIII.
[74] *Apologeticul*, XXIII (în rom., *PSB*, vol. 3).
[75] *Dumnezeieştile aşezăminte*, III, 18.

> cineva ridică mâini nelegiuite asupra lucrului Său şi sfărâmă legăturile lucrării dumnezeieşti, e în primejdie să fie îndepărtat de la faţa lui Dumnezeu şi supus osândei de care nimeni nu poate să scape, mort ori viu. De aceea, urâţi şi nelegiuiţi sunt cei pe care i-am pomenit mai sus, care au şi arătat raţiunile ce îndreptăţesc moartea de bunăvoie, astfel că nu le-a fost de ajuns să fie ei înşişi vinovaţi că-şi luau viaţa, dar îi instruiau şi pe alţii într-o astfel de atrocitate."[76]

Dintre Părinţii răsăriteni, aflăm un cuvânt de respingere a sinuciderii la Sfântul Atanasie cel Mare. Acesta, vorbind despre sfinţii care, urmând lui Hristos, au dus lupta împotriva celor care-i prigoneau, dar au fugit din calea lor atunci când vremea o cerea, spune: „Departe de ei gândul de a se preda în chip necugetat, căci aceasta ar fi fost curată sinucidere, şi făcându-se vinovaţi de propria lor moarte, ar fi călcat porunca Domnului, care spune: «Ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă» (Matei 19, 6)"[77] (gândindu-se aici la unirea dintre suflet şi trup).

Un argument asemănător oferă Sfântul Ioan Gură de Aur, voind să arate că nu se cuvine să grăbim clipa morţii. După ce, mai întâi, spune că moartea îi oferă creştinului prilejul să meargă la Împăratul cel ceresc, să-I viziteze palatul, să fie primit la masa Lui şi să se facă părtaş al tronului Său,

---

[76] *Epitome*, 39.
[77] *Apologie la fuga sa*, 17.

adaugă: „Nu spun asta ca să vă primejduiţi viaţa, ca să vă daţi morţii împotriva voii Creatorului, ca să vă alungaţi sufletul din adăpostul pe care i-l oferă trupul."[78]

Sfântul Ambrozie al Milanului – spunând, ca şi Apostolul Pavel, că pentru creştin moartea este câştig, pentru că-i îngăduie să fie mai strâns unit cu Hristos – nu socoteşte totuşi vieţuirea din această lume lipsită de valoare, pentru că în ea ne ducem viaţa în Hristos – care nu e numai viaţa din lumea de dincolo, ci şi viaţa de aici, de pe pământ – şi este folositoare şi chiar de trebuinţă pentru împlinirea lucrării noastre duhovniceşti, a mântuirii noastre şi a ajutorării celorlalţi. Împotriva sinuciderii el reia, astfel, argumentul atât de des folosit, după cum am văzut (asemănător celui dat de Platon în *Phaidon*), potrivit căruia suntem pe lume într-o slujire dată de Dumnezeu, pe care n-o putem părăsi după cum voim. Astfel, atunci când Apostolul Pavel zice: „Mie a vieţui este Hristos, şi a muri, câştig" (1 Filipeni 1, 21), „pune faţă în faţă obligaţia vieţii şi folosul morţii. Căci, în cele din urmă, Hristos este viaţa noastră. Lui se cade să-I slujim [...]. Hristos este cu adevărat Stăpânul nostru, de aceea noi nu putem nesocoti ori dispreţui poruncile Lui. Viaţa ne este Hristos pe care-L slujim [...]. Hristos este Împăratul nostru, iar porunca împăratului nu poate fi

[78] *Cuvânt de mângâiere în faţa morţii*, I, 7.

nici ocolită, nici călcată. Pe câți slujbaşi de ai săi nu-i ține împăratul cel lumesc departe de el, fie pentru slava lui, fie pentru o misiune anume? Oare pleacă de acolo vreunul din ei fără consimțământul împăratului? Or, cu cât mai măreață este ascultarea de Dumnezeu decât de oameni! Pentru sfântul acesta, aşadar, a viețui este Hristos, şi a muri, câştig. Căci, ca un rob, nu se fereşte de corvoada vieții, dar, ca un înțelept, priveşte moartea ca pe un câştig. [...]. Şi a adăugat: «Să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos, aceasta e cu mult mai bine [...], dar este mai de folos [...] să zăbovesc în trup» (1 Filipeni 23-24). Primul e mai bine, al doilea, mai de folos. Mai de folos pentru roadele lucrării Domnului, mai bine pentru harul şi unirea cu Hristos."[79]

Aflăm la Fericitul Ieronim o respingere limpede a sinuciderii. El pune în gura lui Dumnezeu aceste cuvinte: „Nu voi primi la sânul Meu sufletul care se desparte de trup fără voia Mea şi împotriva poruncilor Mele", adăugând că numai „filosofia nebună a veacului" poate să se laude „cu astfel de «mucenici» şi să numere între eroi pe unul ca Zenon, sau Cleombrotos sau Cato"[80]. Principiul la care se referă Fericitul Ieronim este cel întâlnit de multe ori, acela că moartea atârnă de voia lui Dumnezeu, iar nu a omului.

---

[79] *Despre binefacerile morții*, 7 (în rom., *PSB*, vol. 52).
[80] *Epistola 39. Către Paula, la moartea fiicei sale Blesila.*

Unul dintre Părinţii care s-au exprimat cel mai mult în legătură cu problema sinuciderii este Fericitul Augustin. Probabil că datorită amplelor sale dezvoltări pe această temă, care se rup de simplele aluzii ale celor mai mulţi dintre predecesorii săi, unii i-au atribuit, aşa cum am văzut, paternitatea poziţiei cu privire la sinucidere, care mai apoi a devenit predominantă în creştinism.

Fericitul Augustin abordează acest subiect în mai multe capitole din scrierea sa *Despre Cetatea lui Dumnezeu,* pornind de la patru situaţii şi argumente prezentate în epoca sa drept justificări pentru anumite forme de sinucidere.

1. Prima situaţie abordată este cea a femeilor creştine (soţii, tinere fete doritoare de căsătorie şi fecioare afierosite lui Dumnezeu) care îşi luau viaţa pentru a scăpa de siluire, care la acea vreme era o ameninţare nu doar din partea prigonitorilor creştinismului, ci şi a invadatorilor de alt neam.

Dezvinovăţindu-le pe cele care, în trecut[81], au crezut că a-şi lua viaţa pentru a scăpa de siluire era singurul mijloc de a rămâne credincioase legii dumnezeieşti, Fericitul Augustin se străduieşte să le întoarcă de la acest gând pe cele care ar voi de-acum înainte să săvârşească o astfel de faptă, pe care el o socoteşte crimă îndreptată împotriva propriei persoane, oferind în această privinţă două argumente.

---

[81] A se vedea *Despre Cetatea lui Dumnezeu,* I, 17; cf. 19.

Primul este acela că o femeie siluită este o victimă lipsită de orice vină, pentru că nimic nu poate întina trupul dacă sufletul rămâne curat.

> „Trupul devine sfânt când ascultă de vrerea duhului, care e sfântă. Câtă vreme această voință rămâne fermă şi de neclintit, orice rău ar săvârşi altul asupra trupului şi în acest trup – de care cineva nu se poate feri fără să cadă el însuşi în păcat –, nu-l face cu nimic vinovat pe cel care îl îndură.”[82]

O persoană „nu va fi cu nimic întinată [de lubricitatea cuiva], dacă nu şi-o însuşeşte”. „Castitatea este o virtute sufletească”; ea nu poate fi pierdută printr-un act pe care-l îndură trupul luat cu forța, ajuns la voia altuia. „Când (această bună însuşire) se menține cu hotărârea neclintită de a nu ceda (ispitelor), nici sfințenia trupului nu dispare, pentru că stăruie voia de a ne folosi de el în chip sfânt.”[83]

Al doilea argument este acela că e un lucru lipsit de minte să-ți faci rău şi să te pedepseşti pentru păcatul altuia:

> „Pentru ce un om care n-a făcut nici un rău îşi face sieşi rău, şi omoară astfel un nevinovat ca să-l scape de atacul unuia care e cu adevărat vinovat? Şi pentru ce să săvârşească el însuşi un păcat asupra sa, numai ca să nu fie săvârşit de un altul?”[84]

---

[82] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 16.
[83] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 18.
[84] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 17.

2. A doua situație abordată de Fericitul Augustin este cea a celor care (mai ales ostaşi), în vreme de război, îşi curmă viața pentru a nu cădea în mâinile duşmanilor. Aici, Fericitul Augustin nu-şi propune să intre într-o argumentație teoretică, ci se referă la exemple „care strălucesc prin evlavie". El constată că:

> „nu şi-au ridicat viața nici patriarhii, nici proorocii, şi nici apostolii, deoarece Domnul Hristos i-a povățuit să fugă din cetate în cetate, când îndurau prigoane, şi de bună seamă ar fi putut la fel de bine să-i sfătuiască să-şi ia viața, ca să nu cadă în mâinile prigonitorilor. La urma urmei, dacă Mântuitorul n-a dat această poruncă sau n-a sfătuit pe oamenii (care cred în El) să iasă din viață în acest fel – cărora El le făgăduise să le gătească sălaşuri veşnice, orice fel de exemple ne vor pune înainte neamurile păgâne care nu-L cunosc pe Dumnezeu, este limpede că nu le este în nici un chip îngăduit să-şi ia viața celor care se închină singurului şi adevăratului Dumnezeu."[85]

3. A treia situație este cea a celor care, după ce primesc Botezul şi curățirea de toate păcatele din trecut, socotesc un lucru bun să părăsească această viață din voia lor, pentru a nu mai păcătui din nou. Fericitul Augustin le pune înainte acest contraargument:

> „Dacă însă este o faptă detestabilă şi o fărădelege condamnabilă ca omul să-şi ia singur viața, aşa cum Adevărul limpede proclamă, cine are o minte atât de rătăcită, încât să spună: «Să păcătuim

---

[85] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 22.

acum, ca să nu mai păcătuim pe urmă, poate. Să săvârşim acum omuciderea, ca să nu cădem întâmplător după aceea în adulter?» Dacă patima e atât de atotputernică, încât să preferăm păcatul în locul nevinovăţiei, n-ar fi de preferat adulterul nesigur în viitor decât omuciderea sigură în timpul de faţă? Oare nu e de preferat comiterea unei ticăloşii pe care s-o ispăşim prin pocăinţă, decât să săvârşim o fărădelege pentru care nu mai există prilej temeinic pentru pocăinţă?"[86]

4. În sfârşit, Fericitul Augustin se grăbeşte să înfrunte argumentul stoic potrivit căruia sinuciderea este un semn de curaj:

„Cumpănind temeinic, nu putem vedea tărie de suflet la acela care, lipsit de curajul de a îndura vitregia vieţii [...], îşi ia viaţa. Mai degrabă din slăbiciune nu poate cineva să îndure sclavia trupului [...]. Drept ar fi să se cheme mare numai acela care poate îndura viaţa cu vitregiile ei, în loc să fugă de ea."[87]

Şi-l dă drept pildă pe „dreptul Iov, care a ales să îndure în trupul său nenorocirile cele mai cumplite, decât să scape de toate chinurile luându-şi viaţa"[88].

Toate aceste reflecţii, Fericitul Augustin le rezumă astfel:

„Aceasta o spunem, aceasta o afirmăm, aceasta o încuviinţăm în toate chipurile: nimeni nu are voie să-şi ia viaţa din propria sa vrere, pentru a scăpa de chinurile vremelnice, ca să nu cadă

---

[86] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 25.
[87] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 22.
[88] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 24.

> astfel în altele, veşnice. Nimeni nu trebuie să se omoare pentru păcatele străine, pentru ca nu cumva astfel să se încarce cu unul personal, cu totul grav, el pe care păcatele străine nu-l întinau. Nimeni nu are să-şi ia viaţa pentru păcatele sale trecute, pentru care mai cu seamă această viaţă îi este atât de necesară, pentru a-i fi iertate prin pocăinţă. Nimeni, iarăşi, nu trebuie să-şi ia viaţa din dorinţa unei vieţi mai bune, nădăjduită după moarte, deoarece cei vinovaţi de moartea lor nu vor avea parte de acea viaţă mai bună."[89]

În cadrul acestor reflecții asupra unor circumstanțe particulare, Fericitul Augustin enunță principii cu valoare generală:

> – „Aşa cum nu e îngăduit unei persoane particulare să omoare un om, chiar dacă e vinovat, pentru că nicio lege din lume nu-i dă dreptul acesta, de bună seamă cel ce-şi ia singur viaţa este ucigaş de om."[90]

> – „Nu se poate găsi în Sfintele Scripturi o poruncă sau vreo îngăduinţă dată nouă de Dumnezeu, ca să ne putem lua viaţa, fie pentru a dobândi viaţa veşnică, fie pentru a ne feri sau a ne îndepărta un rău. Trebuie să înţelegem că ne este interzis să facem aşa ceva, căci Legea spune răspicat: «Să nu ucizi!», fără să adauge: «pe aproapele tău». [...] când la acea poruncă: «Să nu ucizi!» nu s-a mai adăugat nimic, nimeni nu poate considera că se face vreo excepţie, începând cu acela căruia i s-a dat porunca. [...]. «Să nu ucizi!» nici pe altul, dar nici pe tine

---

[89] *Despre Cetatea lui Dumnezeu,* I, 26.
[90] *Despre Cetatea lui Dumnezeu,* I, 17.

însuţi, căci cine îşi ia viaţa nu face altceva decât să ucidă o fiinţă omenească."[91]

– „Oricine va ucide un om sau îşi va lua viaţa sa este vinovat de omucidere."[92]

Unul dintre argumentele folosite de Fericitul Augustin împotriva sinuciderii este acela că ea îi răpeşte omului posibilitatea de a se căi de păcatele sale, şi mai ales de păcatul de a-şi lua singur viața, care îl lipseşte de viața cea veşnică, la care socotea că va ajunge astfel mai iute, şi-l dă, dimpotrivă, chinurilor veşnice[93].

Aceste ultime argumente sunt reluate de Fericitul Augustin în discuțiile sale cu donatiştii – care exaltau până într-atât martiriul, încât îi mânau la o astfel de moarte pe adepții lor –, şi mai ales în respingerea învățăturii lui Gaudențiu, episcop al donatiştilor din Thamugadi, care amenința că, decât să fie readus cu forța în sânul Bisericii, mai bine îşi dă foc împreună cu credincioşii săi.

Fericitul Augustin socoteşte un astfel de act totuna cu sinuciderea[94] şi crima[95]. În ochii săi, sinuciderea este un păcat. Pe Gaudențiu, care credea că în felul acesta moare nevinovat, îl contrazice spunând: „Eşti liber să-ți atribui toată nevinovăția cu putință, dar din moment ce dai morții un nevinovat, pentru noi nu mai eşti aşa"[96].

---

[91] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 20.
[92] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 21.
[93] *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, 26.
[94] *Contra lui Gaudențiu*, 12.
[95] *Contra lui Gaudențiu*, 8.
[96] *Contra lui Gaudențiu*, 14.

„chiar hotărârea de a-ți lua viața te face vinovat; e limpede așadar că, după săvârșirea crimei, îți va fi cu neputință să dovedești că ai ucis un nevinovat. De aici urmează că un nevinovat poate fi ucis de o mână străină, în vreme ce acela care-și curmă singur viața nu este niciodată nevinovat, pentru că singură voia lui de a se omorî e de ajuns ca să-l facă ucigaș."[97]

Fericitul Augustin vede în sinucidere o lipsă sau o pierdere a virtuții răbdării, lucru despre care vorbește îndelung[98] și asupra căruia vom reveni ulterior.

Ultimele considerații referitoare la sinucidere pe care Fericitul Augustin le face în acest tratat au menirea de a demonstra că ea este insuflată de diavol. El dă în această privință numeroase exemple extrase din Noul Testament:

„Cel care i-a adus lui Iuda cel trădător gândul de a se spânzura, acela e care de multe ori l-a aruncat în foc și în apă pe acel nenorocit de copil de care s-a îndurat Mântuitorul, vindecându-l (Matei 17, 14); acela care a aruncat în mare o întreagă turmă de porci (Matei 8, 32); acela care l-a momit cu îndrăzneață semeție pe Domnul să se arunce de pe aripa templului (Matei 4, 5-6)."[99]

Putem constata că, în ansamblul scrierilor sale în care abordează problema sinuciderii, Fericitul Augustin nu asprește pozițiile patristice anterioare în așa fel încât s-ar putea vorbi, așa cum au făcut

---

[97] *Contra lui Gaudențiu*, 14.
[98] A se vedea *Contra lui Gaudențiu*, 34-35.
[99] *Contra lui Gaudențiu*, 49.

unii autori moderni, de o ruptură față de primele veacuri creştine, ci doar le recapitulează şi le precizează pe unele dintre ele.

Sfântul Isidor Pelusiotul, în ceea ce-l priveşte, crede că sinuciderea este o crimă de neiertat:

> „Dacă despre aceste două făpturi, bărbatul şi femeia, s-a spus: «Ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă» (Matei 19, 6), cum ar putea fi iertat cel care desparte în mod silnic sufletul său de trup, spânzurându-se sau înjunghiindu-se? Pe astfel de oameni, cei din vechime îi socoteau blestemați şi lipsiți de orice drepturi, chiar şi după moarte; celui care-şi lua viața singur i se tăia mâna şi n-o îngropau în acelaşi loc cu trupul, ci undeva mai departe de el, căci, ziceau ei, nu se cuvine să îngropi alături de trup mâna care s-a făcut unealta uciderii. Atunci, dacă mâna ajunge să fie pedepsită la oameni, chiar şi după moarte, sufletul care a îmboldit mâna ce iertare va putea să dobândească?”[100]

Obiceiul pomenit nu pare să fie un obicei creştin, ci corespunde practicii „celor din vechime”, greci şi romani.

b. Problema pedepsei pe care o atrage după sine sinuciderea

În acest ultim text nu aflăm ideea unei pedepse aplicate de creştini sinucigaşilor, însă ea poate fi întâlnită în alte câteva texte.

---

[100] *Epistole*, 287.

Într-un comentariu la Cartea lui Iov, atribuit lui Origen, se spune că:

> „cei care s-au dat singuri morții nu vor avea în vecii vecilor odihnă, nu vor afla nicicând răcoare, ci, odată ieşite din trup, sufletele lor vor merge în loc întunecat, acolo unde Iuda şi Ahitofel vor fi pururea chinuiți, ei care, după multe alte nelegiuiri, au cutezat să ridice mâna asupra lor."[101]

Aflăm de asemenea în *Omiliile pseudo-clementine*, un text apocrif datând din anii 225-325, mențiunea unei pedepse pentru sinucigaşi. „Omilia a XII-a" istoriseşte întâlnirea apostolului Petru cu o femeie sărmană, care îi spune că „numai slăbiciunea inimii de femeie" o face să mai fie în viață, în ciuda tuturor nenorocirilor, căci, „dacă aş fi avut curajul unui bărbat, aş fi găsit între atâtea prăpăstii câte sunt pe lume una în care să mă arunc, ca să sfârşesc odată cu toate aceste rele care mă amărăsc". Atunci, Apostolul îi zice: „Crezi tu, femeie, că aceia care-şi pun capăt zilelor scapă cu totul de osândă şi că sufletele lor nu îndură în iad o şi mai rea osândă, pentru că şi-au luat viața?"[102]

Ideea unei pedepse nu apare doar în scrierile apocrife, ci o aflăm şi la Sfântul Ioan Gură de Aur,

---

[101] *Tâlcuire la Iov*, II, PG 17, 489 C.

[102] „Roman pseudo-clémentin. Homélies", XII, 13, 4-14, în *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. II, Paris, 2005, p. 1455. Să notăm că în „Omilia a IX-a" din acelaşi corpus, Sf. Petru spune că pricina sinuciderilor sunt diavolii (IX, 13, 1, p. 1396), iar în „Omilia a XV-a", se spune: „nu este îngăduit să mori după voia ta" (XV, 7, 6, p. 1493).

în legătură cu un cuvânt al Sfântului Pavel de care unii eretici se foloseau pentru a îndreptăţi plecarea de bunăvoie din această viaţă:

> „Pavel adaugă: «ca să ne scoată din acest veac rău de acum». Iată că ereticii îşi însuşesc aceste cuvinte şi se folosesc de ele pentru a defăima viaţa de aici. Vedeţi, doar, zic ei, că spune de acest veac că este rău. [...] [Când vorbeşte de] «veac rău», gândiţi-vă la fapte rele, la gânduri rele. Că Hristos n-a venit ca să ne omoare, ca să ne smulgă din viaţa de aici, ci ne-a lăsat în mijlocul lumii pentru ca să ne facem vrednici de viaţa cerească. De aceea zice, vorbind către Tatăl: «Ei sunt în lume şi Eu vin la Tine» (Ioan 17, 11); şi iarăşi: «Nu Mă rog ca să-i iei din lume, ci ca să-i păzeşti de cel viclean», adică de păcat. Dacă această tâlcuire nu ţi-e pe plac şi stărui spunând că viaţa de aici este rea, nu-i mai învinui atunci pe cei care se descotorosesc de ea. După cum cel care se fereşte de păcat nu are parte de învinuiri, ci de cununi, tot aşa cel care-şi curmă silnic zilele, fie că se foloseşte de funie, fie de orice altceva, n-ar trebui învinuit, după voi. Însă Dumnezeu îi pedepseşte pe aceşti nenorociţi mai aspru decât pe ucigaşi, iar nouă ne e silă de ei, nu fără pricină. Că dacă e un rău să ne ucidem semenii, e şi mai rău să ne luăm singuri viaţa."[103]

Aceste texte privesc pedepsele de care are parte sinucigaşul în viaţa de după moarte.

Care sunt însă pedepsele date de Biserică?

---

[103] *Omilie la Galateni,* I, 4.

Concepția potrivit căreia sinuciderea este o crimă, iar încercarea de sinucidere trebuie, prin urmare, să primească un canon, este exprimată de Sfântul Vasile cel Mare la un nivel pe care îl putem considera drept oficial, de vreme ce figurează într-una dintre epistolele sale canonice: „Femeia care-şi ucide în chip voluntar fătul se face vinovată de pedeapsa uciderii", nu numai pentru avortul în sine, ci şi pentru că astfel îşi primejduieşte însăşi viața sa: „Aici se cere dreptate nu numai pentru ființa ce trebuia să se nască, ci şi pentru cea care a uneltit chiar împotriva sa, fiindcă, aşa cum se întâmplă adesea, femeile mor în astfel de încercări"[104]. Sfântul Vasile cel Mare prevede totuşi o pedeapsă limitată în timp[105], scopul acesteia fiind, ca în orice penitență, pocăința vinovatului.

În ceea ce priveşte poziția Bisericii față de cel care şi-a curmat singur viața, dispunem, în afară de canoane – pe care le vom prezenta în secțiunea următoare –, numai de câteva texte.

Istoria lausiacă, scrisă pe la anul 420, ne înfățişează istoria a două călugărițe din mănăstirea din Tabbenisi care, fiind defăimate, şi-au luat viața, arătându-se şi pedepsele date lor şi celor răspunzătoare de această faptă:

> „În această mănăstire de femei [în care nu intra nici un bărbat], s-a întâmplat odată următorul

---

[104] *Epistola 188,* 3 (în rom., *PSB,* vol. 12).
[105] *Epistola 188,* 3.

lucru. Un croitor din lume, trecând din neştiinţă pe acolo, a cerut de lucru. Şi ieşind o tânără – căci locul este pustiu –, s-a întâlnit fără să vrea cu el, şi i-a răspuns: Noi avem croitorii noştri". Alta, văzând întâlnirea şi după mai multă vreme ivindu-se o ceartă între ele, mânată de diavol, din multă răutate şi aprinsă de mânie, a defăimat-o în faţa obştii. Acestei răutăţi s-au alăturat şi alte câteva surori. Aceea, cuprinsă de durere pentru bănuiala de a fi săvârşit o faptă la care nici cu gândul nu gândise, neîndurând ruşinea, s-a aruncat pe ascuns în râu şi a murit. Iar cea care o pârâse, recunoscând că a bârfit-o şi a săvârşit această faptă urâtă din răutate, s-a spânzurat, neizbutind nici ea să îndure cele întâmplate. Venind preotul, celelalte surori i-au destăinuit fapta. Acesta a rânduit ca să nu se săvârşească slujba de pomenire pentru niciuna dintre ele, iar pentru cele ce nu se puteau linişti, pentru că ştiuseră de bârfă şi au crezut celor spuse, a poruncit să nu fie împărtăşite şapte ani."[106]

Aceeaşi istorie se regăseşte în versiunea arabă a *Vieţii* Sfântului Pahomie cel Mare, în care hotărârea pedepsei este dată chiar de Pahomie (346):

> „Porunci să nu fie pomenite numele lor la rugăciune şi să nu se facă Liturghie pentru ele, să nu se primească daruri la altar şi nici pomeni să nu se dea în numele lor."[107]

---

[106] Paladie, *Istoria lausiacă*, 33.

[107] În E. Amélineau, „Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte chrétienne au IV-ème siècle. Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabes inédits, publiés et traduits par É. Amélineau", *Annales du Musée Guimet*, 17, vol. 2, 1889, p. 384.

Astfel de dispoziții sunt menționate și de Sfântul Ioan Casian în *Convorbiri duhovnicești* (pe la anul 427), atunci când relatează istoria unui aspru nevoitor, Heron, care, amăgit de diavol, s-a aruncat într-un puț, „socotind că-și va proba vrednicia virtuții sale ieșind nevătămat". Nu este vorba de o adevărată sinucidere, de vreme ce nu-și căuta astfel moartea, totuși:

> „cei care fuseseră adânc mișcați de sfârșitul lui, cu mare greutate au putut obține, din milă și mare omenie și pentru meritele atâtor nevoințe și pentru numărul anilor petrecuți în pustie, aprobarea sfântului părinte Pafnutie ca să nu fie trecut în rândul sinucigașilor și să nu fie socotit nevrednic de a fi pomenit în rugăciunile pentru cei morți."[108]

Dispozițiile menționate în *Istoria lausiacă* și în *Convorbiri* sunt în acord cu cele prescrise de canonul Sfântului Timotei al Alexandriei, datând aproape din aceeași epocă, dar mai restrictive (a se vedea mai jos).

6. POZIȚII CANONICE

În Biserica din Apus, două sinoade din secolul al VI-lea au luat hotărâri cu privire la practica Bisericii în cazul sinuciderii.

Al doilea sinod din Orléans (533), în canonul 15, interzice primirea de ofrande pentru sinucigași:

---

[108] *Convorbiri duhovnicești,* II, 5 (în rom., *PSB,* vol. 57).

> „Se vor primi ofrande pentru morţi (oblationes defunctorum) în cazul celor executaţi pentru crimă, dar nu pentru cei care şi-au luat singuri viaţa."[109]

Al doilea sinod din Braga (563), în canonul 16, interzice pomenirea lor la Liturghie şi săvârşirea slujbei de înmormântare:

> „Cât priveşte sinucigaşii, ei nu vor fi pomeniţi la Liturghie, şi trupul nu li se va îngropa cu cântări de psalmi."[110]

Sinodul din Auxerre (578), în canonul 17, prevede că:

> „Pentru cel care cu voia lui s-a aruncat în apă, sau s-a spânzurat, sau din copac s-a aruncat, sau în ascuţişul unei arme tăioase s-a aruncat sau în alt fel oarecare s-a dat morţii cu voia sa, nu se va primi ofrandă."[111]

O compilaţie canonică datând din 731, atribuită papei Grigorie al III-lea, reia dispoziţia sinodului din Braga.

Sinodul din Valencia, din 855, după ce afirmă că acela care moare într-un duel este socotit sinucigaş, ca unul care şi-a căutat singur moartea, prevede că, în consecinţă, acesta nu va avea dreptul la pomenire şi trupul nu-i va fi îngropat cu psalmi şi rugăciuni[112].

---

[109] C. J. Hefele şi H. Leclerc, *Histoire des conciles*, Paris, 1908, vol. II, 2, p. 1135.

[110] *Mansi*, vol. IX, col. 779. Cf. C. J. Hefele şi H. Leclerc, *Histoire des conciles*, Paris, 1909, vol. III, 1, p. 180.

[111] *Mansi*, vol. IX, col. 913.

[112] Canonul 12, în J. Sirmond, *Concilii antiqua Galliae*, vol. 3, p. 95.

Un document al papei Nicolae I, datând din 866, adaugă la aceste măsuri interdicția de a se pomeni sinucigașii la Sfânta Liturghie, dar pare să autorizeze înmormântarea lor creștinească[113].

În 878, un canon al sinodului din Troyes, care, referindu-se la cei care au răpit bunuri ale bisericilor, prevede „să nu le fie înmormântat trupul cu cântări și psalmi, iar ei să nu se pomenească la Sfântul Altar în rândul creștinilor răposați", amin-

[113] *Responsa Nicolai I ad consulta Bulgarorum,* PL, 119, 101; *Mansi,* vol. 15, col. 401: „Non tamen est, ut aliis pavor incutiatur, solito cum obsequiis more ad sepulcra ferendus; sed et si qui sunt qui ejus sepulturae studio humanitatis obsequuntur, sibi non illi qui sui extitit homicida praestare videntur. Sacrificium vero pro eo non este offerendum". Între timp, *Penitențiale* anglo-saxone, marcate de influența lui Diodor din Tars (sec. VII), aduc unele nuanțe la dispozițiile sinodale privind practica pastorală. *Discipulus Umbrensium* prezintă următoarele patru reguli: „1) Dacă un om tulburat de diavolul, care nu știe decât să alerge de nebun prin toate locurile, s-a dat pe sine morții pentru vreo pricină oarecare, ne putem ruga pentru el dacă mai înainte s-a arătat a fi credincios; 2) Dacă și-a luat viața din deznădejde sau din frică sau dintr-o altă pricină neștiută, Îl lăsăm pe Dumnezeu să-l judece, iar noi nu vom cuteza să ne rugăm pentru el; 3) Pentru cel care s-a dat morții cu voia sa, nu este îngăduit să se dea Liturghii, ci să se facă numai rugăciuni și pomeni; 4) Dacă un creștin și-a pierdut mințile de pe urma unei ispite neprevăzute, sau mai degrabă s-a omorât din nebunie, se pot face Liturghii pentru el" (S. W. H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche,* Halle, 1851, p. 21). Cele patru reguli se regăsesc în *Poenitentiale Martenianum* (Canon 19, *ibidem,* p. 286); regulile 3 și 4 se regăsesc în *Capitula dacheriana* (Canoanele 93 și 94, *ibid.,* p. 153 și 154), iar regulile 1 și 2 în *Canones Gregorii* (Canonul 152, *ibidem,* p. 177). Conținutul lor se difuzează și cu variante în mai multe *Penitențiale* franceze din secolele al VIII-lea și al IX-lea: Penitențialul de la Merseburg, *Vindobonense, Judicium dementis, Vallicellanum I, Bigotianum* sau *Vindobonense b.* Această atenuare va fi însă dezaprobată de mai multe concilii locale și documente episcopale și pontificale (vezi A. Bayet, *Le Suicide et la Morale,* p. 407).

teşte cu acest prilej că „sfintele canoane ale Părinților, insuflate de Duhul Sfânt, au decretat că spre a-i pedepsi pentru vina lor pe cei care şi-au curmat singuri viața, trupurile să nu le fie duse la mormânt cu cântări şi psalmi"[114]. Să observăm că în al doilea caz nu se face referire la pomenirea lor la Sfântul Jertfelnic, însă aceasta nu înseamnă autorizarea ei, care ar contrazice majoritatea canoanelor anterioare la care textul face referință cu mult respect, cel puțin când e vorba de comemorarea liturgică.

Dreptul canonic, în Biserica apuseană, se va preciza în secolele următoare într-un sens mai curând restrictiv; examinarea lui nu ține de domeniul studiului de față.

În ceea ce priveşte tradiția canonică a Bisericii Răsăritene, dispunem de puține elemente.

Evocând canoanele referitoare la sinucidere, se citează uneori canoanele apostolice 21-24:

– Canonul 22: „Acela ce şi-a tăiat mădularele sale să nu se facă cleric, căci este ucigaş de sine şi vrăjmaş al zidirii lui Dumnezeu".

– Canonul 23: „Dacă oarecare, cleric fiind, pe sine se va ciunti, să se caterisească, căci este ucigaş de sine".

– Canonul 24: „Mireanul care s-a ciuntit pe sine, să se afurisească trei ani, căci este ucigaş de sine"[115].

---

[114] *Mansi*, vol. 17, col. 349.

[115] P.-P. Joannou, *Fonti. Discipline générale antique (IVè-IXè s.)*, vol. I, 2, *Les canons des synodes particuliers*, Roma, 1962, p. 18 (în rom., *Pidalion*, p. 58-60).

Aceste canoane se referă însă la automutilarea sexuală şi la fameni. Calificativul „ucigaş de sine”, arată că ele se aplică cu atât mai mult sinuciderilor, dar pedepsele pe care le enunţă nu au sens în acest din urmă caz.

Canonul pe care îl aflăm în *Epistola 188* a Sfântului Vasile cel Mare, citată mai sus şi situată printre scrierile canonice, se referă la avort şi consideră riscul la care se supune mama, de a muri din cauza lui, drept un factor agravant, dar nu tratează direct sinuciderea; pedeapsa prescrisă priveşte în mod esenţial avortul[116].

Canonul 25 al sinodului din Ancira evocă sinuciderea prin spânzurare a unei fecioare necinstite de logodnicul surorii sale, dar hotărăşte doar în ceea ce priveşte pedeapsa aplicată „complicilor”[117]. Tăcerea canonului în ceea ce priveşte sinuciderea nu poate fi interpretată decât în mod abuziv ca o absolvire de vină a acelei fecioare[118], ci se explică prin aceea că, în acel moment, alta era preocuparea sinodalilor[119].

---

[116] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 188*, 2.

[117] „Logodindu-se cineva cu o fecioară şi mai înainte stricând pe sora ei, încât şi îngreunând-o, iar în urmă s-au cununat cu cea logodită, şi cea stricată s-a sugrumat, cei ce au ştiut de pricina aceasta, s-a poruncit în zece ani să se primească împreună cu cei ce stau (în Biserică), după hotărâtele trepte” (în P.-P. Joannou, *Fonti...*, p. 73). Potrivit interpretării date în *Pidalion* (în rom., p. 389), complicii sunt „cei ce ştiau păcatul şi nu l-au arătat, ca să se oprească”.

[118] Aşa cum tinde să facă A. Bayet, *Le Suicide et la Morale*, p. 236: „A ales să treacă peste cea care şi-a luat viaţa, căutând în altă parte responsabilitatea sinuciderii, traducând în faptă ideea exprimată odinioară în *Păstorul* lui Herma”.

[119] Potrivit interpretării din *Pidalion*, care se referă la canonul 71 al Sf. Vasile cel Mare, acest canon urmăreşte în general să facă cunoscută vinovăţia celor care, având cunoştinţă despre un păcat, nu-l descoperă celor care au puterea de a-l împiedica, făcându-se astfel ei înşişi vinovaţi de păcat (în rom., p. 636-637).

În ansamblul colecţiilor canonice ale Bisericii Ortodoxe aflăm un singur canon care priveşte direct sinuciderea şi persoana care o săvârşeşte, şi anume canonul 14 al lui Timotei Alexandrinul (în jurul anului 381).

> „Întrebare: Dacă cineva, nefiind în toate minţile, s-a omorât ori însuşi s-a aruncat în prăpastie, să se aducă pentru el prescură (prosphora) sau nu?
>
> Răspuns: Pentru aceasta dator este clericul a deosebi de a făcut aceasta fiind cu adevărat ieşit din minţi. Că de multe ori rudeniile celui ce a pătimit aceasta, voind să se aducă prescură şi rugăciune pentru el, mint şi zic că nu era în toate minţile. Uneori din bântuirea oamenilor sau şi altminteri, oarecum din scârbă o au făcut aceasta, şi nu trebuie a se face rugăciune pentru dânsul lângă trupul său. Că însuşi ucigaş de sine s-a făcut. Deci negreşit clericul trebuie cu de-amănuntul a cerceta, ca să nu cadă în păcat."[120]

Pidalionul, culegere a tuturor canoanelor, alcătuită în secolul al XVIII-lea de Ieromonahul Agapie şi de Sfântul Nicodim Aghioritul, le însoţeşte de comentarii cu autoritate în Biserica Răsăriteană. Astfel, canonul precedent are următorul comentariu:

> „Întrebat fiind dumnezeiescul Părinte de se cade a se face Liturghii şi pomeniri (leitourgia kai mnemosynon) pentru omul acela care în

---

[120] P.-P. Joannou, *Fonti. Discipline générale antique (IVè-IXè s.)*, vol. II, *Les canons des Pères grecs*, Roma, 1963, p. 249-250 (în rom., p. 684-685).

> orice chip s-a omorât pe sine, neavându-şi mintea întreagă şi sănătoasă, ori din îndrăcire, ori din boală, răspunde că orice cleric sau preot ar fi chemat să facă pomenire (mnemosyne) pentru unul ca acesta, trebuie cu de-amănuntul bine a cerceta dacă cu adevărat a fost lipsit de minte cel ce s-a omorât şi de nu tăgăduiesc (mint) rudele lui, vrând să-l împărtăşească de rugăciunile cele bisericeşti, pentru că de multe ori unii se omoară ori pentru vreo pagubă şi supărare ce au pătimit de la alții, ori pentru puținătate de suflet şi de mare scârbă, ori din vreo altă pricină, fiind în toate mințile, pentru care nu se cuvine a se face Liturghie şi pomenire, fiindcă s-a făcut de bunăvoie ucigaş de sine."[121]

Comentariul Sfântului Nicodim este în perfect acord cu canonul Sfântului Timotei în privința faptului că pot fi săvârşite Liturghii şi slujbe de pomenire pentru cel care s-a sinucis având mințile rătăcite, lucru care îl absolvă de orice vină.

În ceea ce priveşte persoanele care cu voia lor s-au dat morții, ni se pare că – după cum adesea se spune în *Pidalion* – interpretarea Sfântului Nicodim Aghioritul este restrictivă, pentru că el se referă la toate slujbele liturgice şi de pomenire, în timp ce textul lui Timotei menționează de două ori „ofranda" (*prosphora*), termen care desemnează numai Jertfa euharistică, iar într-unul dintre aceste cazuri precizează: „lângă trupul său". Din cauza acestei precizări, nu este clar dacă textul lui Timotei are în vedere numai Liturghia săvârşită înainte de slujba de înmormân-

[121] ΠΗΔΑΛΙΟΝ, Atena, 1886, p. 543.

tare, în care se face în mod special pomenirea celui adormit[122], sau şi toate celelalte Liturghii ulterioare (ceea ce este probabil). Însă – spre deosebire de tâlcuirea pe care o face Sfântul Nicodim – nu pare să excludă săvârşirea de alte slujbe de pomenire, ca Panihida, de pildă. În măsura în care slujba de înmormântare este o slujbă de sine stătătoare, care nu este în chip necesar legată de Liturghie, rămâne o problemă legimitatea ei canonică în cazul de față.

Dacă ne îndreptăm spre Biserica rusă, în însemnările cu roşu legate de pomenirea morților din *Velikij Trebnik* (Molitfelnicul mare), citim: „Pentru cel care singur s-a dat morții, nu se va face slujbă de înmormântare, nici pomeniri, decât dacă nu cumva îşi pierduse mințile". Prin laconismul ei, această formulare nu răspunde la întrebarea care se pune în legătură cu natura pomenirii[123].

---

[122] În vremea Dumnezeieştii Liturghii, morții sunt pomeniți de mai multe ori: într-o ectenie de la sfârşitul „Liturghiei catehumenilor"; în timpul Axionului ce urmează epiclezei; la Proscomidie, când preotul, rostind numele celor adormiți pentru care s-au dat „liturghii", scoate cu copia dintr-una sau mai multe prescuri mici părticele (miride) – care după împărtăşire vor fi puse în Potir –, zicând această rugăciune: „Spală, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu cinstit Sângele Tău, pentru rugăciunile Sfinților Tăi". Aceasta din urmă este „ofrandă euharistică" la care se referă textul.

[123] În *Manual pentru folosul clerului*, S. V. Bulgakov este şi mai laconic: „Cel care în mod conştient şi-a pus capăt zilelor nu are dreptul la slujbă de înmormântare" (în lb. rusă, ed. a II-a, Harkov, 1900, p. 1249). Bulgakov este deosebit de aspru în comentariul său, afirmând că acela care-şi ia singur viața este un Iuda trădătorul, necinstitor al lui Dumnezeu şi lepădat de la fața Lui. Cu toate că este larg utilizat încă şi în zilele noastre în ceea ce priveşte tipicul, manualul său nu are valoarea de referință a canoanelor sau a indicației din *Molitfelnic*, citată mai sus.

7. DISPOZIȚII ŞI POGORĂMINTE PASTORALE

În practica Bisericii Ortodoxe, relația dintre sinucidere şi tulburările psihice, cel puțin acute, este adesea recunoscută, ceea ce face ca, în practică, canonul de referință poate fi strict aplicat în sensul îngăduirii de slujbe religioase pentru sinucigaşi.

Unul dintre rarele documente oficiale referitoare la sinucidere redactate în cadrul Bisericii Ortodoxe, şi anume „Pastorală referitoare la sinucidere", publicată la 23 mai 2007 de Conferința permanentă a episcopilor ortodocşi din cele două Americi (SCOBA), arată că se ține tot mai mult seama de factorii psihologici de natură patologică care pot motiva sinuciderea[124]. Astfel, acest document aduce la cunoştință „recomandarea pastorală generală ca să se îngăduie săvârşirea slujbelor de pomenire în cazul în care facultățile mintale (ale persoanei) s-au dovedit a fi considerabil diminuate"[125].

---

[124] Cu privire la aceasta, a se vedea şi argumentarea extinsă şi documentația realizată de Pr. J. Breck, *Le Don sacré de la vie*, Paris, 2007, p. 307-315. Această argumentare merită atenție, dar numai până la un anume punct, pentru că ea comportă riscul psihologizării (chiar al biologizării sau fiziologizării) factorilor spirituali, ca, de pildă, acela de a reduce la un determinism psihologic, fiziologic sau biologic posibilitatea omului de a alege, sau reducerea patimilor şi păcatelor la simple tulburări de comportament.

[125] Am tradus sfârşitul frazei în aşa fel încât s-o facem inteligibilă, pentru că formularea în engleză este destul de sinuoasă, ceea ce dovedeşte fără îndoială o anumită reticență din partea celor care au redactat documentul („The general pastoral recommendation being that a church burial and memorial services could be granted *unless there were an absence*

În fapt, cel mai adesea, în ceea ce priveşte săvârşirea slujbei de înmormântare şi pomenirea la Liturghie, se practică iconomia[126] față de creştinii care şi-au curmat viața nefiind în deplinătatea facultăților mintale şi fără ca actul acesta să fie rezultatul unei decizii îndelung chibzuite, ci săvârşit sub presiunea unor factori psihologici legați de o stare de suferință[127].

---

of significantly diminished capacities"). Pastorala nu ni se pare deplin satisfăcătoare, pentru că într-un loc ea operează – în legătură cu factorii etiologici ai sinuciderii – o asociere între factorii spirituali şi factorii psihologici, ca şi când aceştia ar fi de aceeaşi natură şi s-ar situa în acelaşi plan; iar în alte câteva locuri face o confuzie terminologică între psihic şi spiritual (reducând spiritualul la psihic şi asociind astfel numai două serii de factori, cei spirituali şi cei psihici). Este importantă menținerea unei clare distincții între tulburările psihice – care, cel mai adesea, nu intră în responsabilitatea omului, şi pe care e nevoit să le îndure tot aşa cum îndură bolile fizice – şi bolile spirituale (altfel spus, patimile, una dintre ele, akedia, fiind pomenită în Pastorală), de care omul este răspunzător şi pe care poate să şi le stăpânească şi să le micşoreze prin sinergia efortului său ascetic cu harul dumnezeiesc.

[126] Adaptarea prescripțiilor canonice la cazuri particulare, ținând seama de situația specială şi de nevoile spirituale ale fiecărei persoane, avându-se în vedere mai degrabă ce e bine pentru suflet decât aplicarea formală şi strictă a „legii" (acribia), potrivit duhului şi dorinței Bisericii, care nu vrea atât să sancționeze şi să excludă, cât să facă vădite îndurarea şi milostivirea dumnezeiască față de toți cei supuşi încercărilor, şi să-i țină sau să-i aducă iarăşi în sânul ei.

[127] Pr. S. Harakas scrie cu privire la acest subiect: „Există o formă de sinucidere care provine din deznădejde şi care este adesea rezultatul unei perturbări emoționale. Biserica priveşte adesea astfel de sinucideri cu o mare compasiune şi înțelege îngrozitoarele presiuni psihologice care conduc la un rezultat atât de tragic. Dacă astfel de circumstanțe pot fi verificate cu ajutorul medicilor, al terapeuților sau al altor probe (cum se întâmplă adesea), înmormântarea religioasă poate fi autorizată de episcop. Este o excepție de la regulă, întemeiată pe principiul iconomiei" (*Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, 1992, p. 121).

În mai toate celelalte cazuri, Biserica Ortodoxă, în practică, admite totuşi rugăciunea pentru sinucigaşi nu numai în cadru privat, ci şi la slujbele de pomenire şi la rugăciunile din afara Liturghiei (ca Panihida) săvârşite în biserică.*

Potrivit Tradiției, după moarte, omul nu mai poate să-şi capete singur iertarea păcatelor sale; în schimb, Biserica şi credincioşii rămaşi în viață pot să o ceară de la Dumnezeu în rugăciunile lor[128]; toate rugăciunile pentru cei morți, fie ale Bisericii, fie particulare, cer mai întâi de toate „iertarea păcatelor de voie şi fără de voie" săvârşite de ei; iar sinuciderea intră în această categorie.

Totuşi, după cum spun mulți Părinți menționați mai sus, sinuciderea constituie un caz deosebit. Pentru că încalcă una dintre cele dintâi porunci ale lui Dumnezeu, este un păcat foarte grav, care pe deasupra are şi această particularitate, anume că cel care l-a săvârşit nu se mai poate căi pentru el sau, dacă se căieşte totuşi în sufletul său în clipa dinaintea morții, nu poate căpăta iertarea dată prin Taina Pocăinței. Păcatul produce ruperea păcătosului de Biserică, şi nici el, nici preotul nu pot dobândi în aceste condiții refacerea legăturii cu ea.

Biserica a hotărât că, în acest caz, familia sau apropiații lui pot să ceară episcopului – singurul

---

* În practica Bisericii Ortodoxe Române, pentru sinucigaşi nu se săvârşesc niciun fel de pomeniri (parastas, panihidă) – *n.red.*

[128] A se vedea cartea noastră: *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, ediția a II-a, 2004, p. 213-238.

abilitat în acestă privință – să facă o rugăciune specială, cerând iertarea unui păcat atât de grav[129]. În această rugăciune se cere iertarea şi altor păcate grave, nedezlegate în timpul vieţii sale.

Ni se pare însă că această rugăciune are o limită; ea presupune ca păcătosul să fi avut voinţa sau intenţia de a se pocăi. Credem că, în acest caz şi în cazurile pomenite mai sus, iconomia Bisericii nu se poate aplica persoanelor care au păcătuit în mod deliberat, în deplină cunoştinţă şi cu voia lor, fiind în mod constant ostili principiilor Bisericii şi nedorind să primească harul ei. În acest caz, Biserica nu face decât să respecte şi dincolo de moarte libertatea absolută a fiecărei persoane.

Ne rămâne însă la îndemână rugăciunea pentru aproapele, oricum ar fi el, care e îngăduită şi la care suntem chiar îndemnaţi.

8. RESPONSABILITATEA CREŞTINILOR

În fața unei sinucideri, cea dintâi reacție a unui creştin se cuvine să fie de mare compasiune pentru cel care şi-a pus capăt zilelor, mai întâi pentru si-

---

[129] Aflăm două rugăciuni potrivite pentru o astfel de situaţie în *Arhieraticon* (tr. fr. de Pr. Denis Guillaume, Parma, 1992, p. 816-817).

O notă a redacţiei: E vorba de două rugăciuni de dezlegare care se rostesc în mod obişnuit pentru cei vii (*Molitfelnic*, Bucureşti, 2002, p. 353-355 şi p. 356-357). O cerere asemănătoare aflăm şi în rugăciunile de iertare din slujba înmormântării (*ibid.*, p. 233-236), care se săvârşeşte pentru cei adormiţi în dreapta credinţă.

tuația grea care l-a împins la un astfel de gest și pentru suferința îndurată; apoi, pentru că și-a sfârșit viața în felul acesta disperat și tragic; și, în sfârșit, pentru urmările pe care le are după moarte fapta sa.

În fața sinuciderii unei persoane cunoscute, fiecare om trebuie să aibă un sentiment de responsabilitate, dar mai ales creștinul, care, față de aproapele său și îndeosebi față de orice om aflat în necaz și suferință, e dator cu iubirea, vădită prin atenție, bunăvoință, compasiune, sprijin sufletesc, moral și duhovnicesc, și prin rugăciune.

Omul care-și ia viața, așa cum am arătat, se află în ceasul acela într-o stare de mare singurătate, de părăsire, de ferecare în sine; zărește doar un petic de lume, și încă o lume răsturnată, și o frântură de timp; nu vede, de aceea, ieșire, scăpare ori limpezire a suferinței lui. Legătura cu ceilalți oameni este hotărâtoare în cazul acesta; cel care vrea să-și pună capăt vieții însă, cel mai adesea, n-o poate el însuși înnoda; dar cei din preajmă, dacă îi cunosc starea sau o simt, au datoria și responsabilitatea de a se apropia de el. E de ajuns adesea o privire, un zâmbet, un cuvânt, pentru ca omul deznădăjduit de lângă noi să vadă dintr-odată că nu e singur pe lume și să iasă din ungherul său întunecat. Sunt de ajuns adesea câteva clipe petrecute altundeva și în alt fel – simpla legătură cu altcineva –, pentru ca nenorocirea să nu se întâmple, întunericul să se lumineze, un gând salvator să se ivească și omul să

primească fărâma de încredere şi de nădejde care să-l ţină în viaţă.

Un text al Bisericii din primul veac, *Păstorul* lui Herma, vorbea încă de atunci de răspunderea pe care o are creştinul faţă de cei pe care greutăţile vieţii îi mână să-şi curme viaţa, îndemnându-l să-i sprijine şi să-i mângâie pe cei necăjiţi, pentru a-i feri de un astfel de sfârşit:

> „Spune tuturor celor ce pot face binele, să nu înceteze de a-l face; le este de folos a săvârşi fapte bune. Spun însă că orice om trebuie scos din nevoi, că cel care duce lipsă şi îndură greutăţi în viaţa cea de toate zilele este în mare chin şi strâmtorare. Aşadar, cel care scoate din nevoi sufletul unuia ca acesta dobândeşte mare bucurie; că acela care este chinuit de necazuri de acest fel suferă aceleaşi chinuri ca şi cel pus în lanţuri. Mulţi, din pricina unor chinuri ca acestea, se omoară din pricină că nu le pot suferi. Aşadar, cel care ştie de chinul unui om ca acesta şi nu-l ajută, săvârşeşte mare păcat şi este vinovat de sângele acestuia."[130]

9. O ALTERNATIVĂ DUHOVNICEASCĂ LA SINUCIDERE: RĂBDAREA CREŞTINĂ

Pentru creştinism, sinuciderea este un păcat nu numai prin fapta în sine, care este o încălcare a uneia dintre principalele porunci dumnezeieşti, ci

[130] Herma, *Păstorul*, Pilda X, 114 (4), 2-3.

şi ca vădire a lipsei celor trei mari virtuţi creştine: credinţa în Dumnezeu, nădejdea în purtarea Sa de grijă şi iubirea de Dumnezeu, de aproapele şi de sine[131], şi ca lipsă sau pierdere a virtuţii răbdării. Orice sinucidere este în primul rând un păcat al nerăbdării, care nu ţine seama nici de faptul că viitorul poate aduce rezolvarea problemei, nici de ajutorul lui Dumnezeu, care va veni negreşit, sub o formă sau alta, căci Dumnezeu nu-l lasă şi nu-l părăseşte niciodată (Deut. 31, 6) pe cel aflat în necaz şi suferinţă.

Fericitul Augustin stăruie asupra acestui aspect atunci când se adresează donatiştilor care voiau să se arunce în foc:

> „Pentru a îndemna la îndurarea cu curaj a suferinţelor prigoanei, s-ar fi cuvenit ca mai înainte să mărturisiţi că aşa-zişii voştri mucenici sunt dintre cei despre care s-a scris: «Vai vouă, celor ce v-aţi pierdut răbdarea!» (Înţelepciunea lui Isus Sirul 2, 15), şi nu li se potrivesc nicidecum aceste cuvinte ale Mântuitorului: «Prin răbdarea voastră vă veţi mântui sufletele voastre» (Luca 21, 19). Cât despre cei cărora li s-a adresat această mustrare: «Duhul este osârduitor, dar trupul este neputincios» (Matei 26, 41), aceştia erau copleşiţi fără voia lor de somnul cel firesc, şi nu li se cerea nicidecum să-şi ia de bunăvoie viaţa. Mai citiţi o dată aceste versete cu luare-aminte, şi vedeţi ce puteţi răspunde. Nu spune,

---

[131] N. Berdiaev spune: „Prin natura ei, sinuciderea respinge cele trei virtuţi creştine supreme: credinţa, nădejdea şi iubirea" (*Le Suicide. Étude psychologique*, Paris, 1953, p. 7).

> oare, Apostolul: «Credincios este Dumnezeu, Care nu va îngădui să fiţi ispitiţi mai mult decât puteţi, ci odată cu ispita va aduce şi scăparea din ea, ca să puteţi răbda» (1 Corinteni 10, 13)? [...] Să credem întotdeauna cuvântului său – sau mai curând al lui Dumnezeu însuşi, Care nu lasă pe ai Săi să fie încercaţi peste puterile lor şi dă sfârşit fericit ispitirii, ca s-o putem răbda!"[132]

Nu e vorba aici de a-l copleşi şi mai mult cu învinuiri pe cel ce vrea să-şi curme viaţa, ca păcătos şi lipsit de virtute. Cercetând cauzele spirituale obiective ale unei stări sau ale unei fapte, creştinismul nu judecă persoana – respectând o altă poruncă dumnezeiască, care spune: „Nu judecaţi!" –, ci vrea astfel să sprijine şi să ajute pe cel copleşit de necazuri. De folos este să se arate că virtuţi precum credinţa, nădejdea, iubirea şi răbdarea[133] fac imposibilă sinuciderea, şi că, aşadar, dobândirea sau întărirea lor constituie un bun mijloc de a-l feri pe om de ispita de a-şi lua viaţa.

---

[132] *Contra lui Gaudenţiu*, 34.

[133] Virtutea răbdării, la care ne vom referi în mod special aici, este în strânsă legătură cu credinţa, nădejdea şi iubirea, şi această legătură e înfăţişată în multe dintre textele pe care le vom cita. E vorba de o legătură cu dublu sens; răbdarea deopotrivă urmează şi precede credinţa (cf. Tertulian, *Despre răbdare*, VI, 1); răbdarea naşte nădejdea (cf. Evagrie Ponticul, *Cuvinte către monahi*, V) şi e născută de ea (cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 38); răbdarea face să sporească şi să vieze iubirea (cf. Tertulian, *Despre răbdare*, XII, 8-9; Sf. Ciprian, *Despre binefacerea răbdării*, 15), dar e şi rodul iubirii (cf. 1 Cor. 13, 4, 7; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 1 Corinteni*, XXXIII, 1; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 28; *Cuvânt ascetic*, 20 – în rom., *Filocalia*, vol. 2).

Pe cei ce întâmpină necazuri, griji, nevoi, durere, de care-i plină viaţa omenească, Părinţii îi îndeamnă la răbdare, împreunată cu nepătimirea şi pacea[134], pentru că răbdarea îl ajută pe om să treacă nevătămat prin toate greutăţile – adică fără să cadă în păcate şi patimi[135] –, îndurând fără de tulburare toate încercările.

Răbdarea creştină nu-i nici ceea ce îndeobşte numesc oamenii răbdare, nici ceea ce slăvesc filosofii (stoicii mai ales), ci o virtute dumnezeiesc-omenească, zidită şi statornicită prin împreuna-lucrare a nevoinţei omului cu harul dumnezeiesc, fără de care ea nu e nimic[136]. Răbdarea, după Părinţi, are drept temei şi pildă pe Însuşi Dumnezeu[137] (vezi Romani 2, 4) – de a Cărui răbdare faţă de oameni dau mărturie multe pasaje din Vechiul Testament[138] – şi mai cu seamă pe Domnul care, prin răbdarea Sa de-a lungul vieţii Sale pământeşti[139] şi îndeosebi în

---

[134] A se vedea Tertulian, *Despre răbdare*, XI, 3; Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 17. Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisori către Olimpiada diaconiţa*, VII, 4; *Omilii la Fapte*, VI, 3; *Omilii la 1 Corinteni*, XXXIII, 1.

[135] A se vedea în această privinţă cartea noastră, *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, ediţia a II-a, Paris, 2008, în special p. 43-51.

[136] Cf. Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 3: „Izvorul şi lauda răbdării vin de la Dumnezeu şi El e dătătorul lor".

[137] A se vedea Tertulian, *Despre răbdare*, II, 1. Tot el, dând numeroase pilde din Sfânta Scriptură, arată că, dimpotrivă, nerăbdarea vine de la diavol.

[138] Cf. Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 4.

[139] Cf. Tertulian, *Despre răbdare*, III; Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 6.

vremea pătimirii Sale, ni S-a făcut nouă pildă de răbdare şi ne-a împărtăşit-o ca har[140].

Răbdarea e înţeleasă în primul rând ca putere de a aştepta în linişte ceea ce întârzie să vină, mai ales ieşirea cu bine dintr-un necaz. Ea este şi puterea de a îndura netulburat relele care se abat asupra noastră – pierderi de bunuri materiale, moartea celor dragi, boli, neputinţe – sau răul pe care ni-l fac ceilalţi – învinuiri, ocări, injurii. Sfântul Maxim Mărturisitorul o defineşte aşa:

> „A sta neclintit în împrejurări aspre şi a răbda relele; a aştepta sfârşitul încercării şi a nu da drumul iuţimii la întâmplare; a nu vorbi cuvânt neînţelept, nici a gândi ceva din cele ce nu se cuvin unui închinător al lui Dumnezeu."[141]

Sfântul Ioan Casian spune scurt:

> „Răbdarea înseamnă a pătimi şi a îndura. De aceea e limpede că răbdător poate fi numit numai acela care îndură fără răzvrătire răul ce i se face."[142]

Domnul ne îndeamnă la răbdare pentru că e mântuitoare[143]: „Prin răbdarea voastră vă veţi mân-

---

[140] Cf. Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 7; 9; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, LXXXIV, 1; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 17 (în rom., *Filocalia*, vol. 2). Pentru o expunere mai largă pe această temă, a se vedea cartea noastră, *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, ediţia a II-a, Paris, 2008, p. 71-82.

[141] *Cuvânt ascetic*, 21 (în rom., *Filocalia*, vol. 2).

[142] *Convorbiri duhovniceşti*, XVIII, 13.

[143] A se vedea Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 1.

tui sufletele voastre" (Luca 21, 19); „cel care va răbda până la sfârşit, acela se va mântui" (Matei 10, 22).

Apostolul Pavel îndeamnă şi el la răbdarea necazurilor (cf. 2 Tim. 2, 24), dându-se pe sine însuşi drept pildă: „În toate înfăţişându-ne pe noi înşine ca slujitori ai lui Dumnezeu, în multă răbdare în necazuri, în nevoi, în strâmtorări, în bătăi, în temniţe, în tulburări, în osteneli" (2 Cor. 6, 4-5).

Părinţii socotesc răbdarea leacul temeinic al tuturor bolilor sufletului. „E limpede că răbdarea este leac prielnic al inimii", spune Sfântul Ioan Casian[144]. Răbdarea, întăreşte avva Talasie, are puterea de a-l curăţi pe om de răutate şi a-l feri de rele la vreme de necaz: „Păcatul e veştejit de stăruinţa în suferinţă şi e ars deplin de răbdarea până la capăt"[145]. Părinţii îi atribuie acestei virtuţi o mare putere profilactică: „Ea nu doar păzeşte ce este bun pentru noi, ci ne şi apără de ce ne este potrivnic", scrie Sfântul Ciprian[146]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur arată că ea „izbăveşte sufletul de duhurile rele", şi-l „păzeşte de săgetările lor".

În vreme ce-l izbăveşte şi-l păzeşte pe om de rău, i se face şi „izvor a tot binele"[147]. Avva Marcu Ascetul

---

[144] *Convorbiri duhovniceşti*, XII, 6.

[145] *Capete despre dragoste, înfrânare şi petrecerea cea după minte*, III, 17 (în rom., *Filocalia*, vol. 2).

[146] *Despre binefacerea răbdării*, 14.

[147] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 1 Corinteni*, XXXIII, 1. Tertulian arată că, în schimb, nerăbdarea este izvor al tuturor relelor (*Despre răbdare*, V, 18-25).

spune că prin aceste trei virtuţi: credinţă dreaptă, rugăciune şi răbdare, „se dobândesc toate celelalte virtuţi”[148].

Ea dă îndeosebi sufletului puterea de care are nevoie pentru a lupta şi a se nevoi, spre sporirea sa duhovnicească[149], chiar atunci când se află în cuptorul necazurilor. „Ea dă putere de neînvins”, spune Sfântul Ioan Gură de Aur[150]. În alt loc vorbeşte îndelung despre puterea răbdării de a linişti şi a întări sufletul:

> „Ştii, ştii bine că nicio virtute nu este egală cu răbdarea; ea, mai cu seamă, este împărăteasa virtuţilor, temelia faptelor bune, limanul cel neînvălurat, pacea în războaie, liniştea în furtună, întărirea în mijlocul uneltirilor. Rabdarea te face mai tare ca diamantul. Răbdarea nu poate fi biruită nici de arme, nici de oşti, nici de maşini de război, nici de săgeţi, nici de lănci, nici de falangele înfricoşătoare ale puterilor patristice, nici chiar de diavolul, cu toată oştirea şi iscusinţa lui.”[151]

Altădată laudă astfel tăria răbdării:

> „De vom asemăna răbdarea cu o cetate întărită, spune că răbdarea va ieşi în câştig. E o platoşă de nestrăpuns, turn pe care nu-l surpă atacurile. După cum focul nu vatămă marea, ci îndată se stinge, tot aşa se sting neputincioase săgetările

---

[148] *Despre cei ce-şi închipuie că se îndreptăţesc din fapte*, 102 (în rom., *Filocalia*, vol. 1).

[149] Cf. Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 17. cf. 14.

[150] *Scrisori către Olimpiada diaconiţa*, VII, 4.

[151] *Scrisori către Olimpiada diaconiţa*, XIII.

fără de veste abătute asupra unui suflet răbdător, fără să-i tulbure tihna. E oare ceva mai tare ca răbdarea? Oştirile, bogăţiile, călăreţii, meterezele, armurile, sunt cu toatele slabe pe lângă răbdare. Căci cu toate armiile şi armele lui, biruitorul însuşi e adesea biruit de furia-i turbată, care-l prăvale ca pe un copil plăpând, lăsând în urmă vifor şi furtună. Dar omul răbdător e ca într-un port, în care se bucură de cea mai mare pace. Răul pe care i-l faceţi nu poate clinti această stâncă; batjocurile voastre nu pot zdruncina un astfel de turn; loviturile voastre sunt vlăguite de fierul acesta ce nu poate fi frânt."[152]

Sfântul Ciprian spune că răbdarea le e de folos tuturor oamenilor odată ce păcatul strămoşesc ne-a supus suferinţei:

„Avem nevoie de răbdare, ca să îndurăm neputinţele cărnii, bolile, durerile trupeşti, care în toată ziua ne încearcă. Călcând Adam porunca Ziditorului, odată cu nemurirea, a pierdut şi o parte din puteri, căzând pradă slăbiciunii şi morţii, şi numai atunci îşi va recăpăta vechea-i vigoare, când iarăşi va dobândi nemurirea pierdută. Firavi şi plăpânzi cum suntem, în fiecare zi avem de luptat! Cum am putea, fără răbdare, să nu fim sigur biruiţi, cu atâtea suferinţe, întristări şi ispite care se abat asupra noastră, când avem de îndurat pierderi şi pagube, şi fierbinţeli chinuitoare, şi răni cumplite, şi moartea celor dragi?"[153]

---

[152] *Omilii la 1 Corinteni*, XXXIII, 1.
[153] *Despre folosul răbdării*, 17.

În afara bolilor şi a neputinţelor trupeşti[154], Părinţii pomenesc şi alte suferinţe – care uneori duc la sinucidere – pe care răbdarea ne ajută să le suportăm: pierderi şi pagube[155], necinstiri şi batjocuri de la ceilalţi[156], pierderea fiinţelor dragi[157], atacurile vrăjmaşilor nevăzuţi...[158]

Părinţii spun că prin răbdare, prin purtările şi simţămintele izvorâte din ea, creştinul nu numai că rămâne nerănit şi nebiruit de împrejurările potrivnice, ferit de tot ce-l poate îndepărta de de Dumnezeu şi de adevărata viaţă care este în El, dar chiar se foloseşte de aceste împrejurări potrivnice, îndurându-le ca pe încercări ce trebuie biruite, spre folosul său duhovnicesc; căci ele, sau mai degrabă binele în care a sporit, îi sunt spre zidire şi înălţare sufletească, cu ajutorul şi harul lui Dumnezeu.

Sfântul Ciprian zice că „răbdarea în vreme de încercare a fost dintotdeauna virtutea celor drepţi. Călăuziţi de legea Domnului, Apostolii au avut drept rânduială a vieţii lor să nu cârtească în necazuri, ci să îndure cu bărbăţie şi răbdare toate câte se întâmplă în această lume"[159]. „E mare deosebire

---

[154] A se vedea *Parafrază în 150 de capete a Sf. Simeon Metafrastul la cele 50 de Cuvinte ale Sf. Macarie Egipteanul*, 129 (în rom., *Filocalia*, vol. 5); Sf. Ioan şi Varsanufie, *Epistole*, 77 (în rom., *Filocalia*, vol. 11).

[155] A se vedea Tertulian, *Despre răbdare*, VII, 2-13.

[156] A se vedea *Despre răbdare*, VIII; X; *Parafrază în 150 de capete...*, 129.

[157] A se vedea Tertulian, *Despre răbdare*, IX.

[158] A se vedea *Parafrază în 150 de capete...*, 129.

[159] *Despre moarte*, 11.

– spune el – între noi, creştinii, şi cei care nu-L cunosc pe adevăratul Dumnezeu. Aceştia, în necazuri, se lasă pradă plânsului şi cârtirii; pentru noi, nenorocirile de aici de pe pământ nu numai că nu ne abat de la credinţă şi virtute, ci şi mai mult ne întăresc"[160].

Părinţii spun că greutăţile acestei vieţi trebuie îndurate ca nişte încercări care, atunci când trecem cu bine prin ele, vedem că ne-au întărit şi ne-au scos la lumină virtuţile, tot aşa cum prin foc se vădeşte trăinicia vaselor de lut şi în cuptor se lămureşte aurul (cf. Sir. 2, 4-5). Dar pentru a ieşi din ele biruitor şi cu folos, trebuie înfruntate cu credinţă, nădejde, dragoste de Dumnezeu şi răbdare. Referitor la aceasta, Sfântul Ciprian scrie:

> „Fie că-i vorba de pierderea averii, de boala care-ţi chinuie trupul, de moartea soţiei şi a fiilor, care te fac să plângi şi să verşi lacrimi, nu privi aceste întâmplări ca pe un prilej de cădere, ci ca pe nişte lupte, care nu slăbesc şi nici nu surpă credinţa creştinului, ci, dimpotrivă, îi vădesc curajul. Nu ţine seama de relele acestei vieţi, pentru că aşteaptă bunătăţile cele veşnice. De nu e luptă, nu-i nici biruinţă! Iar după biruinţă, cel ce a biruit primeşte cunună drept răsplată. Cârmaciul în furtună se cunoaşte, ostaşul, în război. [...] Lupta cu necazurile dă

---

160 *Despre moarte*, 13. Cf. *Despre folosul răbdării*, 17: „Lucrul care deosebeşte cel mai mult pe drepţi de păcătoşi e purtarea la vreme de necaz: în vreme ce păcătosul cârteşte şi blesteamă, dreptul îndură cu răbdare încercarea".

la iveală ce-i bun şi trainic în noi; copacul cu rădăcini adânci nu e doborât de furtuni; corabia temeinic construită, biciuită de valuri, rămâne întreagă; când se vântură grâul pe arie, grăunţele pline nu le ia vântul, ca pe paiele goale. Aşa, Apostolul, după multe naufragii, după bătăi şi biciuiri, după atâtea chinuri îndurate, le socoteşte pe toate încercări din care virtuţii i se cuvine să iasă mai curată şi mai adeverită (cf. 2 Corinteni 12, 9-10). De aceea şi nouă, în neputinţe, în boală ori în ce altă nenorocire ne-am afla, ni se desăvârşeşte virtutea, iar credinţa, neplecată în încercări, se învredniceşte de cunună. «Vasele olarului – spune Duhul Sfânt – le lămureşte cuptorul, iar ispita omului, cugetul lui» (Înţelepciunea lui Isus Sirul 27, 5)". Şi adaugă: „Fie că tulburarea pătrunsă în suflet ne sleieşte puterile; fie că focul din piept ne arde gâtlejul; fie că vărsăturile necontenite ne sfâşie pieptul; fie că ne sunt ochii injectaţi de sânge; fie că din pricina molimii unora li se taie picioarele sau alt mădular; fie că sfârşeala morţii ne cuprinde trupurile slăbite, ne slăbeşte mersul, ne astupă auzul, ne întunecă privirea; toate ne sunt prilej de luminare şi desăvârşire a credinţei noastre. Nu este oare lucrarea unui suflet mare să se lupte din răsputeri împotriva loviturilor nimicitoare ale molimei?"[161]

În încheiere, el îndeamnă să primim de bunăvoie relele care se abat asupra noastră şi să „ne folosim de ele", ca să ajungem astfel „pe calea cea strâmtă la răsplata pe care ne-a gătit-o Hristos"[162].

---

[161] *Despre moarte*, 12-14.
[162] *Despre moarte*, 12-14.

Sfântul Macarie cel Mare, la rândul său, spune că feluritele necazuri sunt ispite prin care cel-rău vrea să-l arunce pe om în deznădejde şi lepădare de Dumnezeu, dar de le înfruntă ca pe nişte încercări, cu răbdare şi nădejde, se arată, potrivit iconomiei celei dumnezeieşti care le-a îngăduit, cu adevărat iubitor de Dumnezeu şi vrednic de Împărăţie. Şi încă, încurajând, zice că Dumnezeu nu lasă niciodată ca omul să fie ispitit peste puterile sale şi odată cu încercarea dă întotdeauna şi puterea de a trece peste ea:

> „Cel care vrea să se facă următor lui Hristos, ca să se poată numi şi el fiu al lui Dumnezeu, născut din Duh, se cuvine, înainte de celelalte, să poarte necazurile care-i vin, sau bolile trupeşti, sau ocările şi osândirile de la oameni, iar pe lângă acestea şi uneltirile celor nevăzuţi, cu curaj şi cu răbdare. Căci proba feluritelor necazuri e îngăduită, după iconomia lui Dumnezeu, să vină asupra sufletelor, ca să se facă arătate cele ce iubesc cu adevărat pe Domnul. Iar semnul care a deosebit în tot veacul pe patriarhi, prooroci, apostoli şi mucenici nu a fost altul decât trecerea prin calea cea strâmtă a încercărilor şi necazurilor, pentru a bineplăcea astfel lui Dumnezeu. «Fiule – zice Scriptura –, când te apropii să slujeşti Domnului, găteşte-ţi sufletul spre ispită, îndreaptă-ţi inima şi rabdă» (Înţelepciunea lui Isus Sirul 2, 2). Iar în altă parte: «Toate cele ce-ţi vin, primeşte-le ca bune, ştiind că fără Dumnezeu nu se face nimic». Drept aceea, sufletul care vrea să placă lui Dumnezeu trebuie să se prindă înainte de toate de răbdare şi de nădejde. Căci

meşteşugul păcatului este mai ales acela de a sădi în noi akedie[163] în vremea necazului, ca să ne depărteze de la nădejdea către Domnul. Iar Dumnezeu niciodată n-a lăsat pe acela care nădăjduieşte într-Însul să fie covârşit de încercări încât să deznădăjduiască. Pentru că zice Apostolul: «Credincios este Dumnezeu care nu vă va lăsa pe voi să fiți ispitiți peste ceea ce puteți, ci va face împreună cu ispita şi sfârşitul, ca să puteți răbda» (1 Corinteni 10, 13). Iar cel-rău nu supără sufletul cât e voia lui, ci cât e lăsat de Dumnezeu. Căci dacă oamenilor nu le este neştiut câtă povară poate duce catârul, câtă asinul, câtă cămila, ci pun pe fiecare povara pe care o poate duce, şi dacă olarul ştie câtă vreme trebuie să lase vasele la foc, ca nu cumva rămânând prea mult să se sfărâme, nici scoțându-le înainte de a fi arse îndeajuns, să nu fie de nici un folos; dacă, aşadar, omul are o asemenea înțelegere, nu va şti cu mult mai mult şi nesfârşit mai mult înțelepciunea lui Dumnezeu câtă încercare trebuie să aducă asupra fiecărui suflet, ca să se facă cercat şi bun pentru Împărăția cerurilor?"[164]

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune scurt: „Îndelung-răbdător este cel ce aşteaptă sfârşitul ispitei şi primeşte lauda stăruinței"[165]. Şi adaugă: „Bărba-

---

[163] Akedia este o stare sufletească complexă, apropiată de ceea ce este, din punct de vedere psihologic, depresia; este compusă din dezgust, silă, moleşire, tristețe, dezinteres față de toate, descurajare. Pentru o descriere detaliată a acestei stări, a se vedea studiul nostru: *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ediția a V-a, Paris, 2007, p. 207-214.

[164] *Parafrază în 150 de capete...*, 129.

[165] *Capete despre dragoste*, IV, 23.

tul îndelung-răbdător este cu mare înțelepciune (cf. Pilde 14, 29), fiindcă toate cele ce vin asupra lui le aduce în legătură cu sfârşitul; şi aşteptându-l pe acesta, rabdă întâmplările supărătoare"[166].

Părinții îndeobşte îl dau pe Iov drept pildă de răbdare şi vorbesc de binefacerile ei. În această privință, Tertulian scrie:

> „O, preafericit acela care a rezistat cu toată răbdarea la toate loviturile diavolului! Pe care nici pierderea turmelor şi a bogățiilor, nici moartea fiilor peste care s-au năruit zidurile, nici chinurile şi rănile trupului nu l-au făcut să-şi piardă răbdarea şi credința în Domnul, pentru care zadarnice au rămas atacurile diavolului. Deşi lovit de atâtea suferințe, nu şi-a luat niciodată gândul de la Dumnezeu, ci, dimpotrivă, rămâne pentru noi pildă şi mărturie de răbdare în duh şi în carne, în suflet şi în trup, ca să învățăm şi noi să nu ne lăsăm înfrânți nici de răutatea oamenilor acestei lumi, nici de pierderea celor dragi, nici de suferințele trupeşti."[167]

Sfântul Ciprian spune că Iov, care „după pierderea avuțiilor şi moartea fiilor săi, plin de bube şi de viermi, n-a fost doborât, ci curățit de încercare"[168], „departe de a fi zdrobit de grelele şi numeroasele nenorociri, s-a învrednicit, prin atâtea întristări şi necazuri, de binecuvântarea lui Dumnezeu, datorită răbdării care l-a făcut biruitor"[169]. El îl dă drept

---

[166] *Capete despre dragoste*, IV, 24.
[167] *Despre răbdare*, XIV, 1-3.
[168] *Despre moarte*, 10.
[169] *Despre folosul răbdării*, 18.

pildă şi pe Tobit, care, ajuns orb, „n-a încetat să se teamă de Dumnezeu şi să-L binecuvinteze în vreme de necaz”, „făcându-se şi mai sfânt prin pierderea puterilor [...]. Întărit în frica de Domnul, aflând în credinţă tărie ca să îndure toate durerile [...], s-a învrednicit prin răbdarea sa de binecuvântările lui Dumnezeu”[170].

Pe cei aflaţi în necazuri, Părinţii îi îndeamnă mai întâi de toate să aibă răbdare şi credinţă în Dumnezeu, Care-i va ajuta negreşit să treacă peste ele[171].

---

[170] *Despre moarte*, 10.
[171] A se vedea, de pildă, Sf. Varsanufie şi Ioan, *Epistole*, 76.

II
Problema eutanasiei

1. DEFINIȚII

Etimologic, eutanasie înseamnă „a muri bine" sau „moarte bună"; în epoca modernă ea a căpătat însă un înțeles mai precis şi particular: acela al provocării morții prin intervenția unuia sau mai multor membri ai corpului medical şi a mijloacelor de care aceştia dispun, la cererea persoanei, în scopul de a scăpa de starea de degradare fizică şi/sau psihică, considerată de ea de nesuportat.

Termenul pare să fi fost folosit pentru prima dată în acest sens de filosoful Francis Bacon, într-un text publicat în 1605, cu o puternică insistență asupra necesității intervenției medicului, prezentată ca o datorie:

> „Voi spune încă, insistând asupra acestui subiect, că datoria medicului nu este doar de a restabili sănătatea, ci şi de a alina durerile şi suferințele legate de boli; şi aceasta nu doar pentru că alinarea durerii, privită ca un simptom periculos, contribuie şi conduce la însănătoşire; ci şi pentru a-i face parte bolnavului, atunci când nu mai este nicio speranță de însănătoşire pentru el, de o moarte uşoară şi liniştită. Căci

> nu puţină fericire este să ai parte de o moarte bună (eutanasie) [...] Dar, în timpul nostru, medicii par să-şi facă o regulă din a-i abandona pe bolnavi de îndată ce au ajuns la capătul vieţii. În timp ce, după părerea mea, dacă ar dori să nu dezerteze de la împlinirea datoriei lor şi, prin urmare, de la omenie, şi chiar să învețe mai multe despre arta lor, ei n-ar trebui să precupeţească nici o strădanie când e vorba de a-i ajuta pe muribunzi să iasă din această lume cât mai lin şi mai uşor. Or, căutarea acestor mijloace noi o numim căutare a unei morţi ce se arată a fi o moarte bună (eutanasie)."[172]

Această concepţie despre datoria doctorului intră în contradicţie cu *Jurământul lui Hipocrate*, care interzice medicului să provoace moartea prin mijloacele de care dispune sau să ajute pe cineva s-o facă: „Nu voi da nimănui otravă, dacă mi se cere, nici nu voi sfătui pe cineva să ia otravă".

Lucrul acesta însă nu dovedeşte o evoluţie semnificativă a mentalităţilor de-a lungul vremii, pentru că ideea şi practica de a-şi lua viaţa pentru a scăpa de groaza bolii şi a degradării fizice şi psihice produsă de bătrâneţe erau foarte răspândite în Roma antică şi primeau chiar o justificare teoretică din partea stoicilor.[173] E posibil ca formula citată din *Jurământul lui Hipocrate* să constituie o luare de poziţie faţă de o problemă dezbătută în acea epocă

---

[172] *Du progrès et de la promotion des savoirs*, II, 3.

[173] A se vedea Y. Grisé, *Le Suicide dans la Rome antique*, Paris, 1982.

în lumea greacă – ale cărei urme le putem afla –, în poziția exprimată în dialogul *Phaidon* al lui Platon, unde îl vedem pe Socrate refuzând sinuciderea, pe motiv că viața noastră nu ne aparține.[174]

Trebuie totuşi stabilită o deosebire între sinucidere şi eutanasie, în măsura în care sinucidere înseamnă a-ţi lua singur viaţa, în vreme ce în eutanasie actul care duce la moarte este săvârşit de o terță persoană, aparținând în general corpului medical.

Vorbim de „sinucidere asistată" atunci când o persoană îşi curmă ea însăşi viaţa în prezenţa unei alte persoane, cu sprijinul ei psihologic sau/şi cu mijloace fizice ori chimice furnizate de ea. Vorbim de „sinucidere asistată medical", atunci când aceste mijloace sunt consiliate, prescrise sau furnizate de un membru al corpului medical, pe care acesta le aplică el însuşi sau sfătuieşte cum să fie utilizate în mod eficace.

Eutanasia este cel mai adesea evocată în legătură cu o boală efectivă, reală, producătoare de handicap şi dureroasă din punct de vedere fizic sau/şi psihic.

Trebuie însă deosebite două cazuri, care nu sunt tocmai la fel.

Primul caz este acela al unei astfel de boli în stadiu terminal, când moartea este previzibilă în scurt timp; putem vorbi atunci de „eutanasie tardivă".

---

[174] A se vedea Platon, *Phaidon*, 60c-63c. A se vedea M. Miles, „Plato on Suicide (Phaedo, 60c-63c)", *Phoenix*, 55, 2001, p. 244-258.

Al doilea caz este acela al unei boli sau al unui handicap de lungă durată, când viața pacientului poate fi menținută pentru un anume timp, nedeterminat; putem vorbi atunci de „eutanasie precoce".

Există şi un al treilea caz – în legătură cu care putem vorbi de „eutanasie anticipată" –, când o persoană vrea să-şi curme viața fără să fie bolnavă şi fără să sufere fizic, de teama unei viitoare stări de degradare fizică şi psihică legată de bătrânețe, a suferinței fizice şi psihice şi a pierderii autonomiei care sunt produse de ea, cerând pentru aceasta asistență medicală.

Această concepție despre eutanasie într-un sens mai larg este destul de răspândită în zilele noastre.

Ea are motivații psihologice profunde în frica de moarte, de suferință şi de pierderea autonomiei, comună tuturor oamenilor din toate vremurile, dar mai răspândită în societățile moderne în care nu mai există credință care să-l ajute pe om să vadă moartea ca pe o trecere spre o altă viață, care să dea un sens suferinței, să întărească respectul față de cei neputincioşi şi practica solidarității, şi în care mentalitatea şi modul de viață hedonist au slăbit capacitatea omului de a îndura suferințele, durerea sau situațiile neplăcute.

Ea are de asemenea motivații sociologice în cadrul civilizației occidentale contemporane, care exaltă tinerețea, frumusețea, bunăstarea şi tot ce ține de un trup sănătos.

Ea poate, în sfârşit, să aibă motivaţii filosofico-juridice; este inclusă în revendicarea „dreptului de a muri cu demnitate”, pe care anumite persoane sau asociaţii militante vor s-o instaureze în societăţile moderne. Această revendicare, la rândul ei, se înscrie în revendicarea generală a unui „drept al persoanei de a dispune de trupul său”. Această revendicare – care stă şi la baza revendicării dreptului la avort – s-a exprimat şi s-a amplificat în cadrul unei mişcări liberale dezvoltate în Statele Unite şi în Europa, în anii '60 ai secolului trecut, şi care în Franţa a fost puternic susţinută, în structura ei asociativă şi expresia sa mediatică, de aşa-numitul curent al „liberei gândiri”, care se situează în mişcarea masonică.[175] Ea se leagă de aspiraţia vechilor stoici care – în cadrul unei morale care, în esenţă, era o „etică a autonomiei”[176] – considerau sinuciderea ca pe un mijloc de a scăpa de bătrâneţe şi de suferinţă, în momentul în care încă mai suntem stăpâni pe noi înşine. Însă în vreme ce atitudinea

---

[175] E de remarcat faptul că în Franţa, „Asociaţia pentru dreptul de a muri în mod demn”, principala organizaţie care militează în favoarea eutanasiei, este strâns legată, în ceea ce priveşte întemeierea şi dezvoltarea ei, de francmasonerie, după cum a recunoscut cel care a fost timp îndelungat preşedintele ei, senatorul H. Caillavet, cavaler al Ordinului Marelui Orient al Franţei, care a condus de asemenea şi o acţiune în favoarea avortului, a prelevării de organe, a incinerării şi a transsexualismului. A se vedea *Le Monde* din 19.03.2008 şi din 23-24.11.2008.

[176] Cf. J. Brunschwig, „Stoïcisme ancien”, în M. Canto-Sperber (editor), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1455-1462.

stoică ţinea de o decizie şi de un act individual – neinterzise prin lege –, cei care militează în favoarea eutanasiei urmăresc înainte de orice legalizarea intervenţiei corpului medical în ceea ce priveşte aplicarea ei.

Tot în anii '60 ai secolului trecut, problema eutanasiei a început să facă obiectul unei dezbateri publice, fără nicio îndoială sub influenţa şi presiunea mişcării mai sus menţionate, dar şi din alte raţiuni, mai specifice. Pe de o parte, ameliorarea condiţiilor de viaţă şi a tratamentelor medicale în societăţile dezvoltate economic au permis o prelungire semnificativă a duratei vieţii, şi prin însuşi acest fapt ivirea de boli şi de handicapuri care mai înainte nu aveau cum să apară.[177] Pe de altă parte, progresele medicinei au permis prelungirea vieţii în proporţii până acum necunoscute, nu numai pentru persoane atinse de boli incurabile sau producătoare de handicapuri grave, dar şi pentru persoane aflate în comă profundă, iar aceasta vreme de mulţi ani, sau chiar multe decenii.

Problema eutanasiei s-a văzut atunci legată de cea a menţinerii artificiale în viaţă (prin metode care ţin adesea de reanimare[178]) în cazul bolilor incura-

---

[177] E în general recunoscut astăzi faptul că extinderea maladiei Alzheimer se datorează în principal creşterii duratei medii a vieţii. În ceea ce priveşte cancerele, ele s-au înmulţit din acelaşi motiv, chiar dacă factorii de mediu defavorabili joacă şi ei un rol important.

[178] Nu numai corpul este hrănit artificial prin perfuzii sau prin sondă gastrică, dar există şi aparate care ţin locul organelor lipsă, mai ales pe plan respirator, cardiac şi renal.

bile şi al absenţei de răspuns pozitiv la procedeele propriu-zis terapeutice aplicate, care a primit numele de „încrâncenare terapeutică"[179] sau „obstinaţie iraţională"[180], două expresii care au însă inconvenientul de a exprima judecăţi de valoare şi conotaţii negative, şi din această cauză constituie subiect de discuţie (vezi *infra*).

Distingem, în acest context, o „eutanasie activă", constând într-o intervenţie destinată să provoace moartea, şi o „eutanasie pasivă", constând fie în renunţarea la tratament, fie în stoparea folosirii de aparate care prelungesc în mod artificial viaţa. În acest al doilea caz însă, folosirea termenului „eutanasie" a fost respinsă de unii, care insistă asupra faptului că e vorba de două acţiuni diferite fundamental prin materia lor (în primul caz se injectează un produs letal, în al doilea este lăsată să lucreze natura) şi prin intenţie (în primul caz, intenţia de a produce moartea este prezentă, în al doilea, nu), în vreme ce alţii consideră că este vorba de două acte esenţial identice prin rezultatul lor previzibil, deosebirea dintre ele fiind stabilită în mod „ipocrit".[181] Al doilea mod de a judeca rămâne însă minoritar, şi

---

[179] Această expresie este uneori respinsă din cauza conotaţiei peiorative a termenului „încrâncenare". Noţiunea de „încrâncenare" este totuşi îndreptăţită, de vreme ce mijloacele folosite nu mai au funcţie terapeutică, ci doar un rol paliativ.

[180] Această expresie tinde să prevaleze astăzi, înlocuind-o pe cea precedentă în codul deontologic.

[181] Asimilarea lor o susţin nu opozanţii eutanasiei, ci partizanii ei, în scopul de a o justifica.

distincţia se arată fundamentală când e vorba de găsirea unei soluţii la gravele probleme ce se pun în acest context.

Practica sedării cu produse (ca morfina) care, în doză mare (adaptată unui anumit grad de durere), pot provoca moartea,[182] a fost adesea, din această ultimă cauză, asimilată eutanasiei,[183] dar această asimilare este în general contestată, în măsura în care producerea morţii, dacă e să se întâmple, e un efect neintenţionat (intenţia fiind de a calma durerea, iar nu de a provoca moartea).

2. STATUTUL DREPTULUI SOCIAL ŞI AL DEONTOLOGIEI MEDICALE

Legislaţia cu privire la eutanasie a evoluat în aceşti ultimi ani în diferite state europene şi va continua, fără îndoială, să evolueze în deceniile viitoare.

---

[182] Îndeosebi prin provocarea unei depresiuni respiratorii. Să cităm însă studiul lui J. F. Peppin, „Intractable Symptoms and Palliative Sedation at the End of Life", *Christian Bioethics*, 9, p. 343-355, care, sprijinindu-se pe diferite lucrări, arată că „folosirea de opiacee şi sedative la pacienţii atinşi de maladii în fază terminală nu poate fi asociată cu o reducere cât de mică a supravieţuirii pacientului" şi că „există chiar date care sugerează că folosirea de sedative la sfârşitul vieţii poate prelungi viaţa unui pacient", în măsura în care, micşorând suferinţa, reduce diversele efecte patologice ale acesteia.

[183] Şi aici, mai puţin de adversarii eutanasiei, cât de partizanii ei.

În Țările de Jos, în Belgia și Luxemburg, eutanasia este autorizată prin lege, cu anumite condiții.[184] În Elveția, eutanasia propriu-zisă rămâne interzisă, dar sinuciderea asistată este autorizată, ceea ce permite în fapt practica eutanasiei.

În Franța, eutanasia rămâne interzisă prin lege.

Deontologia medicală se opune și ea eutanasiei. Articolul 20 din Codul de deontologie medicală stipulează că „medicul trebuie să se străduiască să ușureze suferințele pacientului său", dar „nu are dreptul de a-i provoca în mod deliberat moartea".

---

[184] În Belgia, eutanasia, definită în lege ca „actul practicat de un terț, care pune în mod intenționat capăt vieții unei persoane la cererea acesteia", este autorizată în condițiile următoare: 1) pacientul trebuie să fie major, capabil de decizii și conștient în momentul cererii; 2) cererea trebuie formulată în mod voluntar, gândit și repetat, și liberă de orice constrângere; 3) pacientul trebuie să se afle într-o situație medicală fără ieșire și să invoce o suferință fizică sau psihică constantă și insuportabilă, care nu poate fi ușurată și care rezultă dintr-o afecțiune dobândită în urma unui accident sau dintr-una patologică, gravă și incurabilă; 4) medicul care practică actul trebuie să o facă voluntar, nicio persoană neputând fi constrânsă să participe la un astfel de act; 5) el e dator să ofere pacientului o informare precisă în ceea ce privește starea sa și posibilitățile de îngrijire paliativă, să respecte condițiile enunțate mai sus, să consulte un al doilea medic independent și să respecte un termen de minimum o lună între cererea scrisă a pacientului și actul eutanasiei. În Țările de Jos, eutanasia săvârșită de un medic nu este socotită infracțiune cu caracter penal dacă acesta: 1) s-a convins că pacientul și-a formulat cererea în mod liber, îndelung gândit și constant; 2) s-a convins că suferințele pacientului sunt fără perspectivă de ameliorare și insuportabile; 3) a informat pacientul asupra situației și perspectivelor sale; 4) a ajuns, împreună cu pacientul și ținând cont de situația acestuia, la convingerea că nu se întrevede nicio altă soluție; 5) a consultat cel puțin un alt medic independent care a examinat pacientul; 6) a practicat întreruperea vieții cu toată rigoarea medicală cerută. A se vedea *Les Documents de travail du Sénat*, seria *Législation comparée*, nr. LC, 109, iulie, 2002.

Aceasta, în concordanţă cu angajamentul luat prin *Jurământul lui Hipocrate,* în versiunea sa originală: „Nu voi da nimănui otravă, dacă mi se cere, nici nu voi sfătui pe cineva să ia otravă".

La formula celebră a lui Ambroise Paré: „Vindecă ori de câte ori poţi, alină întotdeauna", s-ar putea adăuga: „niciodată să nu ucizi", pentru a avea cei trei poli ai deontologiei medicale. Prima datorie a medicului este să tămăduiască prin toate mijloacele; atunci când toate terapeuticile se dovedesc ineficace, rolul său este atunci să uşureze durerea bolnavului, în mod proporţional cu mărimea ei.

Medicul însă nu poate să comită niciun act care să provoace moartea de o manieră directă şi cu intenţia de a o provoca.

3. ABORDAREA ORTODOXĂ A PROBLEMEI EUTANASIEI ACTIVE

a. Interdicţia biblică de a omorî şi a te omorî

În vreme ce comunităţile protestante rămân divizate în privinţa acestui subiect, Biserica Ortodoxă, ca şi Biserica Catolică, refuză categoric eutanasia activă.

În ceea ce-l priveşte pe medic, eutanasia pare asimilabilă omuciderii; în ceea ce priveşte persoana care o cere, ea pare asimilabilă unei sinucideri asistate.[185]

---

[185] După cum remarcă documentul Sinodului Bisericii Greciei intitulat: *Poziţii fundamentale cu privire la problema eutanasiei*, „eutanasia constituie, în forma sa activă, o sinucidere asistată, adică o combinaţie de ucidere şi sinucidere".

Or, uciderea este interzisă prin porunca a şasea a Decalogului (Ieş. 20, 15): „Să nu ucizi!”, poruncă reluată şi rostită chiar de Hristos, care-i dă întâiul loc între poruncile a căror respectare condiţionează intrarea în viaţa veşnică (cf. Matei 19, 16-18). Sinuciderea este exclusă prin aceeaşi poruncă: „Să nu ucizi!”, care implică în mod firesc interdicţia de a te omorî pe tine sau a-l pune pe altul să te omoare.

Refuzul omuciderii şi al sinuciderii se întemeiază încă şi pe recunoaşterea faptului că viaţa Îi aparţine lui Dumnezeu, singurul care este în mod absolut în măsură să-i hotărască şi începutul, şi sfârşitul.[186] Aceasta exclude posibilitatea ca noi să curmăm viaţa altuia sau propria noastră viaţă, fie că o facem noi înşine, fie prin mijlocirea cuiva.

Responsabilitatea omului faţă de viaţa sa şi cea a semenilor este subliniată în dese rânduri în Sfânta Scriptură. Astfel, după uciderea lui Abel, Dumnezeu îl întreabă pe Cain: „Ce-ai făcut? Glasul sângelui fratelui tău strigă către Mine din pământ” (Fac. 4. 10). După potop, El îi zice lui Noe: „Eu şi sângele vostru, în care e viaţa voastră, îl voi cere [...]; voi cere viaţa omului şi din mâna omului, din mâna fratelui său” (Fac. 9, 5).

---

[186] Să notăm faptul că cele două religii monoteiste de inspiraţie biblică, iudaismul şi islamul, exclud şi ele orice formă de eutanasie activă, în virtutea aceloraşi principii. De aceea acţiunea militantă a asociaţiilor pentru dreptul de a muri cu demnitate ia adesea forma unei lupte antireligioase.

Tot aşa, Scriptura subliniază că Dumnezeu este singurul stăpân al vieţii şi al morţii: „În mâna Lui El ţine viaţa a tot ce trăieşte şi suflarea întregii omeniri" (Iov 12, 10); „Domnul omoară şi învie; El coboară la locuinţa morţilor şi iarăşi scoate" (1 Regi 2, 6); „Nu este alt Dumnezeu afară de Mine: Eu omor şi înviez" (Deut. 32, 39).

Caracterul sacru al vieţii e dat nu numai de faptul că Dumnezeu este Ziditorul şi Stăpânul ei, ci şi de faptul că este vorba de viaţa unei făpturi create după chipul Lui, după cum se arată la Facere 9, 6, în continuarea citatului de mai sus: „De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său".

b. Solicitarea anticipată a eutanasiei

Chiar dacă în interdicţia biblică şi evanghelică de a ucide şi a se sinucide este un hotar de netrecut, Biserica Ortodoxă este conştientă că a pune o astfel de stavilă nu constituie în sine soluţionarea problemelor celor care se gândesc să recurgă la eutanasie. În marea ei grijă şi milă faţă de toţi cei a aflaţi în situaţii grele, ea consideră că toate aceste probleme care conduc la solicitarea eutanasiei trebuie discutate şi elucidate.

Primul caz este acela al eutanasiei anticipate, care priveşte o persoană ce vrea să-şi curme viaţa fără să fie bolnavă sau să sufere fizic în acel moment, din

frica de o viitoare stare de degradare fizică şi psihică legată de bătrâneţe, de suferinţa fizică şi psihică şi de pierderea autonomiei pe care le poate aduce ea.

Persoanele care doresc să beneficieze de această eutanasie anticipată sunt animate mai puţin de frica de a muri – de vreme ce sunt gata să meargă la moarte –, cât de frica de a suferi, de a depinde de alţii şi de a-şi pierde în ochii altora şi ai lor ceea ce ele consideră a fi demnitatea lor.

Biserica Ortodoxă priveşte cu toată seriozitatea această dorinţă de a nu suferi şi de a muri cu demnitate. Lucrul acesta se vede mai ales din formula solemnă ce se rosteşte de câteva ori de-a lungul diferitelor slujbe bisericeşti, între care Dumnezeiasca Liturghie, în care se cere de la Dumnezeu „sfârşit creştinesc vieţii noastre, fără durere, neruşinat, în pace". Expresia „fără durere" e foarte clară şi lipsită de orice ambiguitate; cuvântul „neruşinat"– nefăcut de ruşine – are un înţeles duhovnicesc, pe care îl vom preciza în continuare, dar are şi înţelesul unei morţi demne – termen care se cere însă şi el precizat.

Frica de moarte, dar şi frica de suferinţă sunt cu totul fireşti pentru om, în măsura în care suferinţa şi moartea contravin ordinii fireşti şi naturale a vieţii de care omul este instinctiv legat şi pe care caută instinctiv s-o păstreze. Filosoful Nicolae Berdiaev spunea că omul se teme de moarte pentru că, potrivit firii sale profunde, el nu este făcut pentru a muri, ci pentru a trăi veşnic, moartea fiind aşadar pentru el un fapt contrar firii, o realitate potrivnică firii. În ceea

ce priveşte suferința, ea este expresia unei disfuncţii şi a unei deteriorări a ordinii fiziologice şi psihice normale. Părinții care au abordat această chestiune – mai ales Sfântul Maxim Mărturisitorul şi, după el, Sfântul Ioan Damaschin – au calificat frica de moarte şi frica de suferință drept „afecte fireşti şi neprihănite".[187] Chiar şi Hristos a resimţit în firea Sa omenească fireasca silă de durere, simțită în fața Patimilor şi a morții, spunând: „Părintele Meu, de este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta!..." (Matei 26, 39; Marcu 14, 36; Luca 22, 42). Părinţii n-au văzut aici niciun păcat, ci reacţia firească a firii omeneşti pe care Hristos şi-a asumat-o în întregime. Astfel, Sfântul Maxim spune: „Cuvântul: «De este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta» nu arată nimic altceva decât că a îmbrăcat trup cu adevărat temător de moarte. Căci e propriu trupului a se teme de moarte, a se feri de ea şi de a se întrista până la moarte".[188]

Grija omului de a nu-şi pierde demnitatea este şi ea la fel de normală. Fiecare om recunoaşte valoarea şi demnitatea celorlalţi şi-şi recunoaşte propria valoare şi demnitate. Această valoare şi demnitate sunt ale umanităţii de care se împărtăşeşte împreună cu ceilalți. Ceea ce dă valoare şi demnitate neamului omenesc este mai întâi ceea ce-l deosebeşte de cele neînsufleţite (de obiecte şi lucruri), dar şi de animale

---

[187] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 20.

[188] *Opuscule teologice şi polemice*, 24, PG 91, 268B (în rom., *PSB*, vol. 81).

şi plante, adică faptul că este înzestrat cu minte şi raţiune, cu liber arbitru şi voinţă, care-i permit să se autodetermine, adică să poată fi subiectul propriilor acţiuni, fără să fie supus unor constrângeri exterioare, să poată face alegeri şi să le împlinească. Este aşadar normal ca, la un prim nivel, pierderea raţiunii, a conştiinţei spaţio-temporale şi a memoriei (care contribuie la funcţionarea normală a acesteia), neputinţa de a-şi dirija propriile comportamente prin alegeri şi lucrări voluntare, şi dependenţa de altcineva, care decurge de aici, sunt, la prima vedere, percepute ca o pierdere a umanităţii şi, prin urmare, a demnităţii legate de ea.

Pierderea autonomiei naşte pe deasupra adesea o suferinţă legată nu doar de propria persoană, ci şi de ceilalţi (îndeosebi pe cei apropiaţi), născută de sentimentul că-i supune obligaţiei de a-l îngriji, că este pentru ei motiv de griji şi constrângeri, că le îngrădeşte libertatea şi nu-i lasă să se bucure de propria lor sănătate ş.a.m.d.

Perspectiva creştină, recunoscând până la un anumit punct ca întemeiate aceste simţăminte, propune o depăşire a limitărilor pe care ele le implică.

Frica de moarte şi frica de suferinţă care sunt, la bază, „patimi (afecte) fireşti şi neprihănite", pot lua forma patimilor rele, alienante şi distructive.[189] An-

[189] Despre acest fel de patimi, a se vedea lucrarea noastră: *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a V-a, 2007, p. 131 ş.u.

tropologia creştină elaborată de Părinţi consideră că, în urma păcatului strămoşesc, nu numai că moartea a intrat în lume, împreună cu stricăciunea şi patimile fireşti (care nu existau la început în firea omenească), dar că acestea au fost instrumentate de puterile rele – Satana şi diavolii săi – care au făcut din ele o unealtă de dominare a omului, de mânare a lui în păcat şi în patimi „nefireşti şi vinovate".[190] Apostolul Pavel vorbeşte de cei „pe care frica morţii îi ţinea în robie toată viaţa" (Evr. 2, 15), socotind că din pricina morţii „toţi au păcătuit" (cf. Rom. 5, 12). Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „toată firea noastră este stăpânită de moarte din pricina căderii".[191] Unii Părinţi – îndeosebi Teodor de Mopsuestia, Teodoret al Cirului şi Sfântul Ioan Gură de Aur – merg până la a spune că toate patimile rele (care sunt tot atâtea forme de alipire a omului de sine şi de lume şi, prin urmare, de îndepărtare de Dumnezeu) au fost izvodite de om în încercarea de a scăpa de moarte.[192] Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă o teorie foarte riguroasă, potrivit căreia cele mai multe patimi rele izvorăsc din tendinţa de a fugi de suferinţă.[193]

Pentru spiritualitatea creştină, eliberarea de frica de suferinţă şi de frica de moarte, care pot să-l

---

[190] A se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 43, 21 CCSG 7, p. 128-129 (în rom., *Filocalia*, vol. 3).

[191] A se vedea *Răspunsuri către Talasie*, 61, CCSG 22, p. 95.

[192] A se vedea Teodor de Mopsuestia, *Tâlcuire la Romani*, PG 66, 801B; Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Romani*, PG 82, 100; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, IV, 4.

[193] A se vedea *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, CCSG 7, p. 31-35.

mâne pe om în astfel de patimi şi să-l piardă, este o necesitate. Soteriologia şi spiritualitea patristică, care nutresc şi astăzi viaţa creştină, aşa cum o concepe Biserica Ortodoxă, oferă mijloacele necesare pentru o astfel de eliberare.

Potrivit Părinţilor, moartea lui Hristos pe cruce a avut drept scop şi efect principal eliberarea omului din stăpânirea morţii nu numai ca realitate fizică (pe care Hristos o depăşeşte prin Învierea Sa, deschizându-le tuturor intrarea la viaţa cea veşnică), dar şi ca realitate care îl domină pe om prin frica pe care i-o trezeşte[194] şi care îl mână, pentru aceasta, în păcat şi patimi. De aceea – şi nu doar pentru că moartea este urmarea păcatului (strămoşesc) – biruinţa asupra morţii şi biruinţa asupra păcatului, deplin revelate în Înviere, sunt strâns legate în învăţătura Apostolului Pavel (a se vedea, de pildă, 1 Cor. 15, 17, 54-56) şi în teologia patristică.

La fel, agonia lui Hristos şi suferinţele Sale din vremea pătimirii şi a răstignirii au şi ele drept scop şi efect eliberarea omului din tirania spirituală pe care suferinţa o exercita asupra lui, mai cu seamă prin frica pe care ea i-o inspiră şi care-l împinge în mulţime de patimi, numai şi numai ca să scape de ea.[195]

---

[194] A se vedea Evr. 2, 14-15. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, 27 (în rom., *PSB*, vol. 15); Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, IV, 4; *Omilie la Paşti*, 2.

[195] Sf. Maxim consideră că în vremea ispitirii în pustie Hristos a biruit patimile legate de căutarea plăcerii, iar în vremea pătimirii Sale, pe cele legate de fuga de durere (cf. *Răspunsuri către Talasie*, 21, CCSG 7, p. 129-131).

Am arătat în altă parte că asceza creştină, prin supunerea de bunăvoie la chinuri (post, veghe, lucrul mâinilor...) şi prin acceptarea fără întristare a chinurilor fără de voie (mai ales cele legate de boală), are rostul unei ucenicii care duce treptat la nepătimire duhovnicească în fața suferinței şi a patimilor care izvorăsc din ea, şi prin aceasta la libertate şi pace lăuntrică.[196]

O astfel de capacitate de a domina în chip duhovnicesc suferința, adică de a rămâne nepătimitor în fața ei, nu este accesibilă decât în parte pentru facultățile şi energiile fireşti ale omului şi nu poate fi dobândită deplin decât prin harul lui Hristos, câştigat pentru noi prin lucrarea (iconomia) Sa mântuitoare, în care, prin puterea firii Sale dumnezeieşti, strâns unită în ipostasul Său cu firea omenească, a câştigat în firea Sa omenească (în care era cuprinsă întreaga umanitate) tăria de a rezista deplin şi pentru totdeauna în fața ispitelor. Şi acest har – care este o forță sau o energie dumnezeiască – îi este dat omului numai prin unirea lui cu Hristos prin credință, prin împărtăşirea cu Sfintele Taine ale Bisericii, prin viață virtuoasă şi rugăciune.[197]

Prin credință, nădejde şi iubire, şi prin toate formele de asceză care-l unesc cu Hristos, omul pri-

---

[196] *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, ed. a II-a, Paris, 2008, p. 122-127.

[197] Referitor la toate aceste aspecte şi mai ales la natura virtuților, a se vedea studiul nostru: *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ed. a V-a, Paris, 2007, p. 285 ş. u.

meşte de la El puterea de a nu se mai teme de suferinţă, ci de a o înfrunta biruitor, adică de a nu mai fi dominat de ea şi târât în rele şi întuneric, ci de a rămâne liber din punct de vedere spiritual şi, în loc de patimile cele rele – nerăbdarea, mânia, revolta, neliniştea şi frica, tristeţea şi deznădejdea – să-şi sădească în suflet virtuţile care li se împotrivesc.

Trebuie să subliniem îndeosebi importanţa răbdării, ca virtute care-l face pe om să îndure nevătămat încercările de lungă durată[198]; a smereniei, care-l face să-şi accepte slăbiciunile pricinuite de bătrâneţe şi boală, ce-i afectează inevitabil tinereţea, vigoarea şi tăria trupului, dar şi viaţa psihică, admiţând astfel că are să depindă de ajutorul altora.

Pregătirea pentru înfruntarea suferinţei nu se face în scurtă vreme, când s-a şi ivit, ci e lucrare îndelungată, strâns legată de viaţa de nevoinţă, care nu este altceva decât ansamblul străduinţelor omului, împreunate cu lucrarea harului, pentru a se dezlipi de sine şi de lumea aceasta, ca să trăiască în Hristos. Printr-o perseverentă şi bine rânduită nevoinţă, virtuţile – care nu sunt stări trecătoare ale sufletului, ci stări statornice, obişnuinţe – se înrădăcinează temeinic în suflet; şi aşa îşi face omul zestre de răbdare, de nădejde, de pace şi de putere de a se ruga necontenit, care, la vreme de încercare,

---

[198] A se vedea ultima secţiune a capitolului precedent.

îl ajută s-o înfrunte cu tărie de suflet şi chiar să aibă parte de câştig duhovnicesc.[199]

În slujbele Bisericii Ortodoxe, preotul, în numele credincioşilor, cere de la Dumnezeu „sfârşit creştinesc vieții noastre, în pace" şi încă: „cealaltă parte a vieții noastre în pace (...) să o săvârşim". Fără să excludem şi alte înțelesuri, pacea, aici, înseamnă în principal pacea care decurge din biruința asupra patimilor, însoțită de nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu şi credința în pronia Sa; e pacea sufletului în care nu e frică, nelinişte şi spaimă, ci, dimpotrivă, seninătate născută din buna lui aşezare duhovnicească; pentru aceasta se cuvine să ne fie toată strădania, şi pe aceasta o dobândim prin har.

Grija pe care o are omul de a-şi păstra demnitatea până la sfârşit este, aşa cum am văzut, îndreptățită şi vrednică de respectat. Dar şi în această privință creştinismul trece dincolo de înțelegerea obişnuită, datorită concepției sale mai ample şi mai profunde pe care o are despre demnitate.

Demnitatea omului, aşa cum am spus, constă în însăşi calitatea sa de om, adică în ceea ce-l distinge de cele neînsuflețite şi de animale, în rațiunea (şi în toate facultățile care condiționează funcționarea ei

---

[199] Referitor la acest ultim punct, a se vedea lucrarea noastră: *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, ed. a II-a, Paris, 2008, p. 105-113.

sau sunt condiționate de ea: conștiință deliberativă, memorie, limbaj...), în liber arbitru și voință.

Știm însă că aceste facultăți sunt supuse alterării, diminuării și dispariției; rațiunea se poate pierde, starea de conștiență poate fi profund alterată, putem deveni amnezici sau afazici; putem fi, de asemenea, din cauza anumitor limitări psihice sau corporale, lipsiți de capacitatea de a ne exercita liberul arbitru sau voința și, prin urmare, să ne pierdem autonomia.

Cu toate acestea, cine ar cuteza să spună că un om care și-a pierdut conștiința, rațiunea, memoria, sau care nu mai este în situația de a voi sau a alege, nu mai merită să fie respectat ca om, că și-a pierdut întreaga demnitate? Cine, altfel spus, ar cuteza să spună că sunt lipsiți de demnitate bolnavii sau handicapații fizic ori mintal?[200] Nu numai că omenitatea subzistă în cei care și-au pierdut din cauza bolii sau într-un accident semnele majore ale calității de om – fapt pe care oricine îl poate recunoaște nu doar teoretic, ci și din experiența însăși –, dar fiecare făptură omenească, potrivit antropologiei creștine, este în sine purtătoarea unei demnități absolute și inalterabile, care este mai presus de fire: cea legată de chipul lui Dumnezeu din ea, potrivit căruia ea și este o persoană umană. Fiecare om, în orice circumstanță, rămâne absolut prețios și absolut vrednic de respect, datorită legăturii intime dintre firea sa și Cel

---

[200] O astfel de concepție face ca eutanasia să poată fi asociată cu eugenia, ca în cazul ideologiei și practicii naziste.

ce l-a creat, întipărită în însăşi structura ființei sale. Chipul lui Dumnezeu, care constituie substanța făpturii umane, nu poate fi în niciun caz nimicit, nici măcar alterat; numai „accidentele” – facultățile sale în expresia lor exterioară – pot dispărea sau se pot diminua.

Am explicat în altă parte[201] că boala mintală, de pildă, nu afectează sufletul în realitatea sa profundă şi intimă, legată de identitatea însăşi a persoanei, ci doar manifestările lui.

Trebuie să subliniem în al doilea rând că valoarea şi demnitatea persoanei îşi află fundamentul nu doar în natura sa (comună tuturor oamenilor şi prin care se află într-o relație obiectivă cu Dumnezeu), ci în însuşi caracterul ei de persoană, care o face unică şi, aşadar, de neînlocuit. Creştinismul întemeindu-şi credința pe un Dumnezeu personal, caracterul de persoană este pentru el mult mai important decât pentru orice altă religie sau filosofie.

În perspectivă creştină, putem afla şi un al treilea fundament al demnității persoanei umane, şi anume respectul şi iubirea pe care le suscită. Iubirea lui Dumnezeu, în primul rând, de care fiecare persoană poate fi încredințată că are parte necontenit, în orice circumstanță şi în orice stare s-ar afla; apoi iubirea aproapelui, atât de importantă pentru orice om, nu pentru că prin ea şi-ar dobândi demnitatea – care

---

[201] *Thérapeutique des maladies mentales*, ed. a II-a, Paris, 2007, p. 47-48.

oricum e o însuşire a sa de neînstrăinat –, ci pentru că purtarea şi privirea binevoitoare a celorlalţi îi împrospătează, clipă de clipă, simţirea vie a acestei demnităţi.

Una dintre dramele lumii occidentale moderne – care explică în parte dezvoltarea în sânul ei a dorinţei de eutanasie –, legată de descreştinarea în care trăieşte, este pierderea înţelegerii fundamentului spiritual obiectiv al demnităţii umane, dar şi pierderea înţelegerii demnităţii pe care persoana o are în propriii săi ochi şi în ochii celorlalţi. Omul se simte devalorizat de îndată ce starea sa nu mai este conformă cu valorile dominante ale societăţilor noastre – tinereţe, forţă, frumuseţe, performanţă fizică, psihică şi intelectuală – care fac să primeze înfăţişarea trupească, plăcerea fizică şi rentabilitatea socială. Reducerea vieţii familiale la cuplu (în cel mai bun caz) şi copii, dispariţia pe scară largă a simţului datoriei filiale, pierderea simţului vieţii şi solidarităţii comunitare au condus, în societăţile noastre – a căror natură, în această privinţă, s-a îndepărtat mult de cea a societăţilor tradiţionale, cu care încă se mai înrudeau acum o jumătate de veac –, la o izolare din ce în ce mai mare a persoanelor în vârstă şi, legat de aceasta, la sentimentul – sau la frica – de abandon, de inutilitate, de lipsă de recunoaştere şi de pierdere a valorii în ochii celorlalţi.

Viaţa creştină, pe care o însufleţeşte mai cu seamă iubirea de aproapele şi de Dumnezeu, poate să schimbe şi chiar să răstoarne o asemenea stare de lucruri.

Pentru că prin ea se arată – nu doar teoretic, ci în relaţia concretă cu ceilalţi – că nu pe înfăţişarea trupească, pe însuşirile psihice, pe calităţile şi reuşitele intelectuale, pun creştinii preţ, ci pe frumuseţea sufletului; că nu rangul şi averea îl fac pe om, ci simplul fapt că e om îl face vrednic de cinstire; pentru că în viaţa creştină omul e iubit în Domnul, ca făptură a lui Dumnezeu, şi oricare i-ar fi vârsta şi starea, e vrednic de cinste şi e de mare preţ în ochii semenilor şi ai lui Dumnezeu; şi pentru că astfel e cuprins în ţesătura de legături familiale şi bisericeşti în care îşi află locul şi e privit ca unul ce le este tuturor de folos.

Recunoscând contribuţia foarte importantă a vieţii familiale, a vieţii de grup, a structurilor care primesc în îngrijire persoanele în vârstă, şi a unei asistări organizate a celor aflaţi la sfârşitul vieţii – toate aceste lucruri a căror dezvoltare e cerută de societăţile noastre moderne –, trebuie să subliniem rolul pe care îl poate avea şi pe care trebuie să-l joace comunitatea bisericească, datorită capacităţii sale speciale de a integra persoana într-un „trup", în care fiecare devine un mădular indispensabil, util din punct de vedere spiritual pentru viaţa întregului organism (cf. 1 Cor. 12, 12-30), în care îşi află deplina demnitate, deplina valoare în ochii lui Dumnezeu şi ai celorlalţi, făcând parte dintr-o familie ale cărei legături depăşesc limitele familiei biologice,[202] ale cărei relaţii, întemeiate pe dra-

---

[202] Pe această temă, a se vedea reflecţia ecleziologică a Mitropolitului Zizioulas, îndeosebi în *L'Etre ecclésial*, Geneva, 1981.

goste, depăşesc egoismele vieţii sociale, şi în care persoana are parte de atenţia şi sprijinul celorlalţi membri ai comunităţii şi a preotului; în care ea poate, în fine – şi acesta este fără îndoială lucrul cel mai important – să primească îngrijire de la Dumnezeu, „Doctorul sufletelor şi al trupurilor”, şi ajutorul mai presus de fire al harului, prin participarea la Sfintele Taine cele sfinţitoare.[203]

Pentru omul care duce o viaţă în Hristos, demnitatea sa, dincolo de toate fundamentele pe care le-am pomenit mai sus, nu ţine de o stare fizică sau psihică, ci de una duhovnicească. Biserica, rugându-se în slujbele sale pentru „sfârşit creştinesc [...], neruşinat”, cere deopotrivă şi „răspuns bun la înfricoşătoarea Judecată a lui Hristos”, de care va avea parte fiecare om. „Neruşinat”, aici, înseamnă ferit de ruşinea pe care o are omul înaintea lui Dumnezeu pentru păcatele sale, adică pentru greşalele şi micimea sa faţă de măreţia lui Dumnezeu, de voia Sa şi de desăvârşirea duhovnicească pe care o cere El de la om (cf. Matei 5, 48). Demnitatea la care cugetă aici Biserica este o demnitate morală şi duhovnicească, singura preţioasă pentru om atunci când, după moarte, trupul său se va descompune, iar structurile mentale şi psihice şi modurile lor de funcţionare adaptate la această viaţă pământească vor pieri. Demnitatea omului stă în curăţia

---

[203] Cu privire la acest aspect, a se vedea studiul nostru: *Théologie de la maladie*, ed. a III-a, Paris, 2002, p. 90 ş. u.

minţii şi a inimii, în conformarea sufletului potrivit virtuţilor, în asemănarea duhovnicească cu Hristos la care se ajunge în acest fel. Aceasta este demnitatea pe care creştinul caută s-o dobândească, şi pe aceasta vrea el să şi-o păstreze neştirbită.

c. Solicitarea eutanasiei în situaţii extreme

Întreaga pregătire şi tot acest context al vieţii creştine, amintite mai sus, îşi află deplina lor aplicare în momentul în care boala, handicapul şi dependenţa devin încercări imediate şi concrete.

Chiar şi secătuit de puteri fizice şi psihice, omul e în stare să-şi ducă viaţa duhovnicească până la ultima suflare şi în clipele cele mai grele, pentru că în ea contează nu numai acţiunea facultăţilor sale, ci şi cu ce cuget, cu ce aşezare a sufletului şi în care duh lucrează ele[204]; măsura vieţii duhovniceşti nu este dată numai de însuşirile fireşti, ci de harul cel dumnezeiesc, care covârşeşte toate neputinţele şi slăbiciunile omeneşti.

Biserica Ortodoxă acceptă şi recomandă folosirea medicaţiilor necesare pentru reducerea durerii fizice. Aceste tratamente, atunci când sunt efectiv aplicate şi corect controlate (ceea ce fac acum din ce în ce mai bine serviciile spitaliceşti, după ce le-au ignorat multă vreme), sunt eficace şi contribuie la

---

[204] Părinţii învaţă că, atunci când nu poţi să-ţi pleci genunchii la rugăciune, să-ţi îndrepţi gândul către Dumnezeu şi astfel să stai înaintea Lui în duh de rugăciune.

întărirea celor ce se tem de durerile insuportabile produse de agonie sau de bolile grele şi care doresc să moară înainte de a a fi nevoiţi să le îndure.

Biserica Ortodoxă susţine şi dezvoltarea, în aşezăminte specializate, a îngrijirilor paliative, nu doar sub forma tratamentului durerii, ci şi a asistării constante şi afectuoase, pentru că una dintre cauzele majore ale suferinţei psihice a bolnavilor este răceala mediului spitalicesc, lipsa de comunicare, de atenţie şi de afecţiune (din partea unui personal adesea binevoitor, dar neputincios, din pricina numărului mic, a slabei pregătiri în privinţa acestui tip de relaţie cu bolnavii sau pur şi simplu incapabil să se angajeze în relaţii afective profunde),[205] de diferenţa dintre mediul de viaţă obişnuit şi izolarea la care se vede astfel supus.

Conştientă însă că problema este şi de natură spirituală – şi că dificultăţile psihice, îndeosebi spaima pe care o simte bolnavul, decurg adesea dintr-o astfel de problemă –, Biserica încearcă să ajute mai ales prin mijloacele care-i sunt proprii şi pe care, în parte, le-am pomenit mai sus.

---

[205] Chiar dacă e de dorit ca cei ce tratează bolnavi sădea dovadă de un maxim de respect şi o minimă compasiune, totuşi nu li se poate cere o implicare afectivă, dat fiind faptul că o anume distanţare şi detaşare sunt necesare pentru exercitarea în bune condiţii a profesiei lor şi pentru propriul lor echilibru psihic, într-un context extrem de dificil prin numărul mare de situaţii dramatice pe care-l implică. În unităţile de îngrijiri paliative pot exista persoane mai disponibile, gata să se angajeze în relaţii mai strânse cu pacienţii, completând astfel intervenţiile celorlalţi membri ai personalului.

Între acestea trebuie pus în primul rând harul Sfintelor Taine, îndeosebi al Sfintei Împărtăşanii – prin care omul care primeşte Sfântul Trup şi Sânge al lui Hristos beneficiază, pe măsura aşezării sale duhovniceşti, de puterea energiilor dumnezeieşti care lucrează în el – şi al Sfântului Maslu, care, în Biserica Ortodoxă, nu este o taină săvârşită doar pentru muribunzi, ci pentru orice om bolnav, ori de câte ori e nevoie, şi nu doar pentru întremarea trupului, ci şi, după cum se vede din cele rostite de preot, pentru mângâierea sufletului.[206]

Să adăugăm aici şi rugăciunea Bisericii. Este o practică curentă în Biserica Ortodoxă includerea în ecteniile (rugăciuni de cerere) de la Liturghie a unei rugăciuni pentru bolnavi şi cei aflaţi în suferinţă, ale căror nume sunt pomenite de preot.[207]

La rugăciunea Bisericii se adaugă rugăciunile personale ale credincioşilor, manifestare prin excelenţă a solidarităţii spirituale a membrilor Bisericii, „pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup" (1 Cor. 12, 13), pe care Dumnezeu l-a întocmat astfel încât „să se dea mai multă cinste celui căruia îi lipseşte, ca [...] mădularele să

---

[206] A se vedea cartea noastră: *Théologie de la maladie*, ed. a III-a, Paris, 2001, p. 90 ş. u.

[207] Iată un exemplu de astfel de rugăciune: „Doctorul trupurilor şi al sufletelor, cu umilinţă şi cu zdrobire de inimă cădem către Tine şi, suspinând, strigăm Ţie: Vindecă durerea, tămăduieşte patimile sufletului şi ale trupului robului Tău (N), şi ca un bun iartă-i lui toată greşala cea de voie şi cea fără de voie şi degrab îl ridică din patul durerii" (*Liturghier*, ed. 1995, p. 389).

îngrijească deopotrivă unele de altele. Şi dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună" (1 Cor. 12, 24-26). Apostolul Pavel îndeamnă astfel: „Purtaţi-vă sarcinile unii altora" (Gal. 6, 2). E vorba de o datorie fundamentală, legată de iubire. După cum se spune într-un document oficial recent al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, „prin natura sa, iubirea nu este un simplu simţământ, ci împreună-pătimire şi părtăşie la crucea fratelui care suferă. A iubi nu înseamnă a elibera pe cineva de povara vieţii, ci a lua asupra ta suferinţa lui".[208]

Această atenţie şi compasiune reală faţă de cei bolnavi îi face pe aceştia să descopere o prezenţă şi un sprijin care alungă sentimentul de însingurare, de părăsire, de înjosire – izvor de suferinţă sufletească. Din rugăciunea celorlalţi, ei primesc încă şi ajutorul harului, care e rodul rugăciunii.

Vizitarea lor cu regularitate de către preot şi fraţii de credinţă e şi ea un semn al grijii de care vorbeşte Apostolul Pavel.

După cum vom vedea în capitolul următor, în rugăciunea Bisericii se poate cere de la Dumnezeu grăbirea morţii (printr-o rugăciune specială, ce se face la „ieşirea cu greu a sufletului"), atunci când agonia e grea şi dureroasă, când sufletul, ţinut fără voia lui în legăturile trupului, are parte de grea şi mare suferinţă. Că spune Ecclesiasticul:

---

[208] *Poziţii fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 41.

„Mai bună este moartea decât o viață amară sau decât boala necontenită" (30, 17). Amintind acest cuvânt, documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei referitor la eutanasie, citat mai sus, subliniază faptul că „Biserica are toată înțelegerea pentru cei slabi în fața durerii cu neputință de îndurat şi în fața morții".[209] Dacă Biserica nu poate admite ca omul să-şi curme singur viața, nici ca o altă persoană s-o facă în locul lui, ea poate să ceară lui Dumnezeu să-i scurteze suferința prin grăbirea morții, punând capăt unei vieți care nu mai este decât chin şi durere.

Contra unei viziuni excesiv de pesimiste asupra împrejurărilor legate de sfârşitul vieții, care conduce la dorința de a le evita şi care vine în sprijinul solicitării eutanasiei, se cuvine să amintim că încercările legate de această perioadă a vieții, de suferință şi de iminența morții, sunt adesea, pentru omul care le primeşte cu aşezarea cuvenită a sufletului – şi mai ales pentru credinciosul care le trăieşte în Domnul –, prilejul unor experiențe puternice, profunde şi îmbogățitoare.

Timpul de dinaintea morții, aşteptat întru cunoştință, e prețios pentru creştin, ca timp al pocăinței, al împăcării cu ceilalți şi cu Dumnezeu, şi al pregătirii pentru trecerea în viața de dincolo; de aceea, în unele rugăciuni ale Bisericii, credincioşii cer lui Dumnezeu

---

[209] *Ibidem*, par. 40.

să-i ferească de moarte „grabnică" şi să le dea vreme de pregătire pentru întâlnirea cu El.[210]

În împrejurările grele şi aparent rele de la capătul vieţii, omul poate ajunge să vadă într-o lumină nouă lumea, pe ceilalţi şi pe sine. Legături noi, mai strânse, pot să se înnoade cu ai noştri şi cu cei din jur – adesea neaşteptate şi de mare preţ, şi care, în alte condiţii, n-ar fi fost cu putinţă.[211]

Pentru omul credincios, răstimpul acesta prilejuieşte o mai strânsă şi mai puternică alipire de Dumnezeu şi sporire duhovnicească. Mulţi dintre cei care au trecut prin astfel de încercări mărturisesc că ele le-au fost folositoare şi le-au socotit printre cele mai bune lucruri de care au avut parte în toată viaţa lor.[212] Părintele Cleopa, un mare duhovnic român al

---

[210] Să cităm cuvintele din minunata „Rugăciune de dimineaţă" a Arhimandritului Sofronie, pe care mulţi creştini ortodocşi o rostesc în fiecare zi: *„Dăruieşte-mi mie, Doamne, să ajung la cunoştinţa adevărului Tău. Prelungeşte-mi viaţa până voi aduce Ţie roada de pocăinţă adevărată; să nu mă iei la jumătatea zilelor mele, nici în ceasul întunecării mele (...). Iar când, întru adâncul înţelepciunii Tale, ai rânduit a pune capăt vieţii mele pe pământ, atunci mai înainte fă mie cunoscută moartea mea, ca să se gătească sufletul meu spre a Te întâmpina"*.

[211] Părintele N. Hatzinikolau scrie pe această temă: „Ultimele clipe de viaţă ale unui om pot fi mai preţioase pentru rudele sale decât pentru el". („Prolonging Life of Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death, Dying and Euthanasia", *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 190); este important ca omul să depăşească viziunea puternic egocentrică asupra sfârşitului vieţii sale şi să capete conştiinţa însemnătăţii pe care ultimele sale clipe de viaţă o pot avea pentru ceilalţi.

[212] Lucrul acesta îl spunea, de exemplu, Părintele Alexandre Schmemann despre anul care s-a scurs între momentul în care a aflat că are un cancer pulmonar cu metastaze la nivelul creierului, şi ceasul morţii. Ultimele cuvinte din *Jurnalul* său merită citate: „De opt luni, n-am scris nimic în acest jurnal. Nu pentru

veacului XX, spunea că ultimele clipe ale omului sunt mai de preţ ca tot trecutul său. Fără să putem face din aceste mărturii modele de urmat pentru toţi, se cuvine să le prezentăm, ca pe o alternativă la atitudinile dispreţuitoare faţă de suferinţele de la sfârşitul vieţii, care tulbură şi mai mult pe cei care le îndură. Aceste mărturii deschid perspective puţin cunoscute, care merită a fi cercetate.

Pentru creştinism, adevărata eutanasie, moartea cea bună, este fără nicio îndoială sfârşitul vieţii în căinţă, altfel spus în împăcare cu toţi ceilalţi oameni şi cu Dumnezeu, în curăţia minţii şi a inimii, în pace sufletească, care dă linişte în faţa morţii şi bună nădejde în faţa Judecăţii lui Dumnezeu şi a vieţii celei veşnice.

Chiar dacă, aşa cum am arătat, clipele grele de la sfârşitul vieţii pot fi trăite în chip duhovnicesc, e totuşi un lucru creştinesc să ne facm părtaşi la suferinţa celor înfricoşaţi la gândul unor astfel de încercări şi neputincioşi să le înfrunte, ajutându-i să înţeleagă folosul lor duhovnicesc, care întrece cu mult chinul şi răul pricinuite de ele.

---

că n-am avut nimic de spus; dimpotrivă, cred că niciodată n-am avut atâtea gânduri, întrebări şi impresii; ci pentru că mă temeam necontenit să nu cad din înălţimile la care mă suise boala mea; mă temeam să nu cad de acolo". Soţia sa, Iuliana, spune despre soţul ei că „întotdeauna s-a rugat să i se dea mai înainte de moarte răgazul unei boli. Cred că viaţa sa ar fi fost neîmplinită într-un anume fel dacă ar fi avut parte de o moarte subită. Cineva mi-a spus că-i declarase /legat de boala lui/: „La început, parcă m-a lovit cineva în moalele capului, dar mai târziu am ştiut că era exact ceea ce lipsea vieţii mele. Nu m-a cuprins boala, ci o schimbare, un alt fel de a fi" (*My Journey with Father Alexander*, Montreal, 2007, p. 97).

III
Încrâncenarea terapeutică

1. ÎNCRÂNCENARE TERAPEUTICĂ SAU OBSTINAȚIE IRAȚIONALĂ

Modelul şi limita acordării de tratamente şi îngrijiri persoanelor muribunde implică importante probleme etice.

În vreme ce până la începutul secolului al XX-lea moartea apărea ca un eveniment pe care medicina, odată epuizată panoplia terapiilor clasice, nu-l putea amâna, ci doar se înclina în fața ei ca în fața unui proces natural supus necesității, care-i scăpa în întregime, în epoca noastră, datele problemei s-au schimbat radical. Progresele remarcabile realizate în materie de tehnică medicală permit în mod real menținerea vieții dincolo de limitele naturale, adică cele legate de autonomia persoanei, oferind posibilități de substituție internă sau externă a funcției mai tuturor organelor slăbite: antibiotice, în caz de slăbire a sistemului imunitar; nutriție prin sondă gastrică, în cazul slăbirii sistemului digestiv, ventilație mecanică în cazul slăbirii sistemului respirator, dializă, în cazul slăbirii rinichilor, pompă artificială în cazul

slăbirii inimii, sonde în cazul slăbirii vezicii şi a intestinelor, transfuzie în caz de anemie etc. O persoană a cărei moarte este iminentă poate fi astfel menţinută în mod artificial în viaţă vreme de mai multe săptămâni, luni sau chiar ani. Se cunosc cazuri în care persoane aflate în comă ireversibilă sau într-o stare vegetativă persistentă au fost menţinute în viaţă zeci de ani.[213] După cum scrie Părintele Nicolae Hatzinikolau, medicina modernă a creat astfel „fiinţe omeneşti care sunt în acelaşi timp incapabile să trăiască şi incapabile să moară în chip natural."[214]

Menţinerea artificială în viaţă prin astfel de mijloace ţine adesea mai puţin de voinţa bolnavului – care, fie nu mai este în stare să se exprime, fie aşteaptă moartea ca pe o eliberare – sau de cea a apropiaţilor săi – care suferă văzând pe cineva apropiat lor într-o astfel de stare –, cât a corpului medical, care îşi face o datorie din a utiliza până la limita extremă resursele de care dispune pentru a evita moartea pacientului. Această practică se explică prin faptul că medicii resimt întotdeauna moartea unui pacient ca pe un eşec în raport cu una dintre sarcinile lor fundamentale, aceea de a-i păstra sănătatea şi viaţa, dar şi în raport cu unele

---

[213] „Recordul" este actualmente deţinut de Elaine Esposito, care a fost menţinută în comă vreme de treizeci şi şapte de ani şi o sută şi unsprezece zile.

[214] „Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death, Dying and Euthanasia", *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 191.

idealuri sau obiective sociale, care cer prelungirea vieții.[215] A nu aplica un mijloc disponibil pentru a menține viața sau a înceta de a-l mai aplica unui pacient apare în mod spontan ca ceva contrar deontologiei medicale. O astfel de atitudine, adesea calificată drept reținere sau omisiune, poate de asemenea, în anumite contexte sociale, să-l expună pe medic la urmărire judiciară din partea familiei sau a apropiaților pacientului.

În Franța, legea din 22 aprilie 2005, numită „Leonetti", are drept scop să protejeze juridic medicii în decizia lor de a întrerupe, în cazurile evocate de noi aici, terapiile riscante sau inutile, ori de a renunța la folosirea de mijloace greu de suportat pentru pacient, care nu au alt efect posibil decât prelungirea artificială a vieții. Această lege oferă cadrul juridic pentru această posibilitate de a „lăsa să moară" un

---

[215] A se vedea reflecțiile Dr. M. Andronikof, „De ce există încrâncenare terapeutică", comunicare prezentată în cadrul simpozionului „Asistența duhovnicească a bolnavului muribund. O perspectivă ortodoxă", organizat de Centrul de îngrijiri paliative al Fundației „Sfânta Irina", București, 5 martie 2008. La rândul său, G. Herranz consideră că „medicina intensivă", al cărui scop este de a trata pacienții care sunt într-o stare critică, cu intenția de a reduce pe cât este cu putință rata mortalității, „s-a născut din progresele medicale dobândite în vremea celui de-al Doilea Război Mondial"; „în anii de după război, medicii credeau că au obligația morală de a salva de la moarte cu orice preț" („Les interventions de réanimation et les patients au stade terminal: intégration des soins palliatifs et des soins intensifs", în E. Sgreccia și J. Lafitte (editori), *Au chevet de la personne qui meurt: orientations éthiques et pratiques. Actes de la XIV-ème assemblée générale de l'Académie pontificale pour la Vie, Cité du Vatican, février 2008*, Paris, 2009, p. 73-74).

pacient – radical deosebită de eutanasia propriu-zisă, care înseamnă „a-i da moartea" – nelimitând-o însă la persoanele muribunde, ci extinzând-o şi la persoanele atinse de afecţiuni grave şi incurabile în stare avansată sau terminală. Această lege stipulează mai ales că: 1) „actele de prevenţie, de investigare sau de îngrijire medicală nu trebuie, în cunoştinţă de cauză, să producă /unei persoane/ riscuri disproporţionate în raport cu beneficiul scontat"; 2) „aceste acte nu trebuie continuate cu o obstinaţie lipsită de raţiune. Atunci când ele se arată a fi inutile, disproporţionate sau neavând alt efect decât menţinerea artificială a vieţii, ele pot fi întrerupte sau să nu fie iniţiate". Scopul acestei legi este şi acela de a garanta drepturile bolnavului faţă de o încrâncenare terapeutică ţinând de autoritatea medicilor, ale cărei riscuri sau inconveniente ar fi, în ceea ce-l priveşte, mai mari decât beneficiile; ea îi garantează de asemenea îngrijiri adaptate la suferinţele rezultate în urma întreruperii tratamentelor.

Totuşi, în mod general era admis cu mult înainte de această lege faptul că medicul nu numai că poate, dar chiar trebuie să renunţe la aşa-numita „încrâncenare terapeutică" – sau, cu un termen care tinde să se impună astăzi, „obstinaţie iraţională"[216] –, adică să „nu se încăpăţâneze în mod ab-

---

[216] În ţările anglo-saxone se vorbeşte într-o manieră pozitivă de „life-sustaining treatment", adică de tratament de menţinere şi susţinere a vieţii. O expresie intermediară ar putea fi: „tratamente excesive de prelungire a vieţii".

surd, atunci când totul este în mod evident pierdut",[217] în cazul în care toate mijloacele terapeutice ce pot fi folosite se dovedesc lipsite de efect, iar moartea este iminentă. Lucrul acesta este îndeosebi sugerat de Jurământul lui Hipocrate, în versiunea sa modificată din 1996, care include, pe lângă datoria de a uşura suferinţa şi refuzul eutanasiei, refuzul încrâncenării terapeutice în faza terminală: „Voi face totul pentru a uşura suferinţele. *Nu voi prelungi în mod abuziv agoniile.* Nu voi provoca niciodată moartea în mod deliberat".[218]

În prezent, noţiunea de „limitare terapeutică" tinde să se impună printre medicii de la reanimare şi urgenţă. Ea permite evitarea problemelor şi impasurilor legate de a face totul (încrâncenare terapeutică câtă vreme există cea mai mică scânteie de viaţă) sau a nu face nimic (reţinere pur şi simplu de la bun început). Ea constă, pentru echipa medicală în acord cu pacientul sau cu apropiaţii săi, în stabilirea unei limite a măsurii îngrijirilor, pe care decid să n-o depăşească.[219] În faza finală însă, această „limitare

---

[217] Pr. J. Closier, „La permission de tuer", *Le Monde*, 21 noiembrie 1984, p. 14.

[218] *Bulletin de l'Ordre des Médicins*, 4 aprilie 1996.

[219] Toate aceste aspecte sunt abordate în documentul redactat de J.-M. Haegy, M. Andronikof, M.-J. Thiel, J. Simon, M. Bichet-Beunaiche, A.-M. Bouvier şi G. Leclercq, „Ethique et urgences. Reflexions et recommandations de la Société Francophone de Médicine d'Urgence", JEUR, 16, 2003, p. 107-120. Acest document precizează pe de o parte că, în prealabil, „trebuie obţinută şi sintetizată cunoaşterea elementelor de anamneză, clinice, paraclinice şi de pronosticare, pentru a ne asigura că: 1) e vorba de evoluţia aşteptată şi normală a unei afecţiuni incurabile; 2) moartea se va

terapeutică" se confruntă cu problemele etice ridicate de abţinerea de la folosirea mijloacelor medicale care permit menţinerea vieţii sau de stoparea lor.

2. NOŢIUNEA DE EUTANASIE PASIVĂ

Din punct de vedere moral, se ridică însă problema de a şti în ce măsură – referitor la voinţa medicului

---

produce într-un interval scurt (zi, săptămână); 3) intervenţia terapeutică nu face decât să întârzie ceasul morţii şi să prelungească agonia); 4) pacientul nu va avea niciun beneficiu de pe urma aplicării tratamentului; 5) calitatea vieţii la care speră bolnavul este incompatibilă cu calitatea vieţii obţinută prin tratament; 6) riscul dependenţei definitive a pacientului de tehnicile de suplinire a funcţiilor vitale este major şi nedorit de pacient sau de familia sa, şi responsabil pentru o spitalizare prelungită la reanimare sau în orice altă secţie" (p. 111). Pe de altă parte, el precizează că „decizia de limitare sau de stopare a terapeuticii active priveşte patru situaţii clinice: 1) prezenţa unei afecţiuni acute datorată slăbirii profunde a unei funcţii vitale, având drept consecinţă absenţa recuperării unei autonomii a funcţiilor vitale sau, dacă o libertate a terapiilor de suplinire este posibilă, calitatea vieţii la care se ajunge se arată a fi nesatisfăcătoare; 2) producerea unui puseu acut, doveditor al unei evoluţii terminale sau al unei afecţiuni acute intercurente la un pacient cu o calitate a vieţii drastic limitată, purtător de patologie cronică evolutivă cu un pronostic pe termen scurt defavorabil în termeni de speranţă de viaţă –, doveditor încă şi al accentuării dependenţei şi al agravării calităţii vieţii pe viitor; 3) pacient purtător de patologie cunoscută drept evolutivă, adesea de natură neoplastică, trimis de medicul său curant sau de o structură de îngrijiri de lungă durată sau de lungă spitalizare, adesea sub presiunea celor din jur, pentru a confirma faptul că pacientul a depăşit cu mult orice resursă terapeutică; 4) pacient conştient, informat, apt să consimtă şi care cere el însuşi limitarea sau oprirea unui tratament activ care priveşte lipsa de funcţionare a unui organ al său. Terapiile active la care se face referinţă sunt: resuscitarea cardio-respiratorie (RCR), intubaţia endotraheală, ventilaţia mecanică, medicaţia vasoactivă, compensarea volemică masivă, epurarea extra-renală, un act invaziv chirurgical sau endoscopic" (p. 112-113).

sau a pacientului (sau a apropiaților săi) – faptul de a nu aplica, în aceste condiții, un posibil tratament, de a stopa un tratament care şi-a pierdut orice scop terapeutic, sau de a acorda îngrijiri care ar putea uşura suferința, însă cu riscul de a scurta viața, corespunde sau nu practicilor eutanasiei şi este moral îndreptățit.

Adesea se utilizează noțiunea de „eutanasie pasivă" pentru a desemna astfel de practici. O asemenea denumire urmăreşte distingerea lor de practicile „eutanasiei active". Aceasta din urmă se caracterizează printr-o acțiune a medicului al cărei efect este acela de a provoca moartea (injectarea unui produs letal, administrarea pe cale orală a unui medicament într-o doză letală etc.), cu intenția expresă de a o provoca, în contextul unor suferințe care nu sunt încă resimțite şi al unei morți previzibile, dar nu iminente. Cât priveşte „eutanasia pasivă", ea se caracterizează prin abținerea de la folosirea unui mijloc, mecanic ori chimic, de prelungire a vieții, sau întreruperea folosirii lui, într-o situație în care organismul nu mai posedă mijloace proprii pentru aceasta, în cazul unui pacient muribund sau atins de o afecțiune gravă în fază avansată sau terminală, care nu mai răspunde la niciun mijloc terapeutic propriu-zis.

Distincția între „pasiv" şi „activ" poate părea neînsemnată sau chiar inexistentă, dat fiind faptul că ceea ce este calificat drept „pasiv" corespunde în fapt unui act (debranşarea unui aparat, întreruperea unei perfuzii etc.) sau cel puțin unei decizii urmate de un efect. Din punct de vedere moral,

abţinerea nu înseamnă lipsă de orice vină; în ochii moralistului, dacă există aici o vină, vina prin omisiune poate avea acelaşi grad de gravitate ca vina prin comitere, şi se ştie că legea condamnă nu numai „neasistarea unei persoane aflate în pericol", ci şi tot ceea ce poate fi socotit drept o formă de neglijenţă care a condus la moartea acelei persoane. Putem constata şi faptul că în ambele cazuri efectul este identic: moartea pacientului. Din punct de vedere deontologic, mulţi medici se arată reticenţi faţă de atitudinile care au drept efect grăbirea morţii sau îngăduirea survenirii ei atunci când încă mai era posibilă prelungirea ei.

Totuşi, împotriva celor spuse mai sus există mai multe argumente majore. Primul este acela că, în cazul „eutanasiei pasive", medicul nu provoacă moartea, ci, neintervenind, lasă să se încheie un proces natural ajuns aproape de sfârşitul său. Al doilea este că, în acest context, procedeele menite să prelungească viaţa unui bolnav riscă să fie pentru el o povară mai greu de suportat decât lipsa lor, şi deci să-i sporească agonia. Al treilea este că astfel de procedee şi-au pierdut în acest caz scopul terapeutic specific medicinei. Al patrulea, cel mai important, este acela că în „eutanasia pasivă" intenţia medicului nu este de a provoca moartea (în vreme ce în „eutanasia activă" aflăm această intenţie). În virtutea acestei diferenţe de intenţie, cele două atitudini sunt de o natură foarte diferită, iar denumirea de „eutanasie" este respinsă de unii medici şi bioeticieni atunci când e vorba

de abținerea de la a prelungi în mod artificial viața unei persoane muribunde.[220] În mod riguros, expresia „eutanasie pasivă” ar trebui rezervată pentru desemnarea abținerii de la administrarea unui tratament sau stoparea lui cu intenția de a provoca moartea sau de a o grăbi.

3. PROBLEME LEGATE DE LIMITA DINTRE VIAȚĂ ŞI MOARTE ŞI CEA A „ÎNCRÂNCENĂRII TERAPEUTICE”

Decizia de a continua sau a întrerupe folosirea mijloacelor oferite de medicină pentru a prelungi viața unei persoane muribunde are de înfruntat diferite probleme, oricare ar fi perspectiva adoptată.

---

[220] A se vedea de exemplu J. Breck, „Orthodoxie et euthanasie”, *Bioéthique orthodoxe*, VII, Documentele celui de-al şaptelea colocviu al Asociației ortodoxe de studii bioetice, 20 mai 2006, Paris, 2008, p. 154; W. Sullivan, „Comment distinguer les décisions éthiquement acceptables des décisions coupables de suspendre un traitement prolongeant la vie: le role de l'information médicale”, în E. Sgreccia şi J. Lafitte (editori), *Au chevet de la personne qui meurt: orientations éthiques et pratiques, Actes de la XIV-ème assemblée générale de l'Académie pontificale pour la Vie, Cité du Vatican, février 2008*, Paris, 2009, p. 166-167. Dacă se refuză noțiunea de „eutanasie pasivă”, trebuie să se respingă şi denumirea de „eutanasie activă”, corelativă, pentru a se distinge doar între ceea ce ține de eutanasie şi ceea ce nu ține de ea. De aceea, C. Chardot, oncolog, profesor emerit la Universitatea din Nancy şi director onorific al Centrului de luptă contra cancerului „Alexis Vautrin” din acelaşi oraş, scrie: „Trebuie să încetăm de a mai adăuga calificative termenului de «eutanasie», ca acela de «activă», «pasivă», sau oricare altul, pentru că ele duc la confuzia între actele îndreptățite şi legale de uşurare a suferinței şi moartea provocată deliberat, ca mijloc de uşurare a suferinței”.

O primă problemă o ridică, dacă se adoptă principiul cuvenit – în acest caz „a lăsa natura să lucreze" –, faptul că este dificil să vorbeşti despre moarte ca despre un proces cu totul natural care, ca atare, ar trebui respectat. În numeroase cazuri de boli şi accidente, moartea ar fi survenit dacă medicina nu ar fi intervenit şi ar fi lăsat natura să lucreze. Dintr-un anumit punct de vedere, medicina este, în toate intervenţiile sale, o luptă contra naturii în latura ei destructivă (în termenii cosmologiei creştine, se vorbeşte în această privinţă despre natura căzută, supusă legilor stricăciunii şi morţii, deosebită de natura creată de Dumnezeu dintru început şi care va fi restaurată la sfârşitul veacurilor).[221] În cazul unei morţi iminente, „a lăsa natura să lucreze" nu are aşadar valoarea unui principiu etic absolut.

O a doua problemă este aceea că noţiunea de iminenţă a morţii este relativă. Niciun medic, cu excepţia unor cazuri critice, nu este în măsură să prevadă momentul precis al morţii. În această privinţă, multe pronosticuri au fost dezminţite, şi majoritatea medicilor au înţelepciunea de a se abţine de la orice evaluare pe această temă.[222] Dacă agonia de-

---

[221] Această distincţie, puternică încă în cosmologia şi antropologia ortodoxă, s-a estompat din păcate în cosmologia şi antropologia catolică, sub influenţa tomismului – el însuşi influenţat de aristotelism –, care face din „natură", privită în mod nediferenţiat, o normă în materie de etică.

[222] Să-l cităm în această privinţă pe Pr. J. Closier: „Determinarea momentului scadenţei fatale nu este niciodată sigură; există adeseori remisiuni surprinzătoare, reveniri la starea de conştienţă miraculoase, de care unii pacienţi profită în mod în-

semnează, potrivit definiţiei curente din dicţionare, timpul dinaintea morţii, este greu de stabilit momentul în care un bolnav aflat în fază terminală intră în agonie şi din ce moment se poate vorbi deci de o agonie prelungită.

Dificultatea este încă şi mai mare când e vorba de a determina, în cazul persoanelor afectate de boli grave şi incurabile, când anume se poate spune că ele se află „într-o situaţie avansată" a bolii, pentru că acest concept este foarte vag şi se referă la stări care pot lăsa o speranţă de viaţă de mai multe luni sau chiar ani.

Noţiunea de „stare sau fază terminală" este şi ea la fel de vagă. În mod curent se admite că putem utiliza această expresie atunci când durata de viaţă este sub şase luni. Dar fixarea unei astfel de durate este aproape total arbitrară.

Dacă ne referim la „stări terminale" extreme, se iveşte o a treia problemă, care ţine de însăşi definiţia morţii, asupra căreia corpul medical şi sistemele legislative rămân în profund dezacord.

Pentru unii, moartea se caracterizează prin încetarea funcţiilor cardio-respiratorii (este definiţia clasică şi cea mai veche).

ţelept" („La permission de tuer", *Le Monde*, 21.11. 1984, p. 14). Sfantul Sinod al Bisericii Greciei, în *Poziţii fundamentale cu privire la problema eutanasiei*, constată în acelaşi sens: „În pofida progresului spectaculos al diagnozei medicale şi al medicinei preventive, nimeni nu poate fi niciodată absolut sigur de caracterul incurabil al unei maladii sau de caracterul iremediabil al unei stări. Există întotdeauna marje de eroare potenţială în diagnosticul medical şi posibilitatea unei ameliorări neaşteptate a stării bolnavului, sau chiar a unei evoluţii miraculoase".

Pentru alţii, ea se defineşte prin încetarea funcţiilor cerebrale (o definiţie relativ recentă, predominantă în zilele noastre).

Alţii, iarăşi, văd moartea ca pe un proces global, care nu numai că include ansamblul „sistemului" organic (aşadar, cele două tipuri de funcţiuni indicate mai sus, dar şi altele), dar se şi desfăşoară de-a lungul unei anumite perioade de timp, ale cărei diferite faze nu pot fi descompuse şi izolate.[223]

O a patra problemă – dacă admitem că tratamentele pot fi abandonate atunci când funcţiile superioare ale creierului au încetat şi mai ales când pacientul nu mai dă niciun semn că ar fi conştient – este aceea că e imposibil să legăm conştienţa şi gândirea de o localizare cerebrală determinată. Putem avea de-a face, din multe motive, cu o lipsă de conexiune între senzaţie şi sistemul motor şi vegetativ, pe de o parte, şi conştienţă, pe de altă parte, şi cu o absenţă a oricărei posibilităţi de manifestare pe plan motor (verbal sau gestual) a gândirii sau a conştienţei, fără ca aceasta să însemne în mod necesar încetarea sau dispariţia lor.[224]

---

[223] Printre autorii ortodocşi care susţin această poziţie, a se vedea pentru primul aspect: Pr. S. Harakas, *For the Health of Body and Soul. An Eastern Introduction to Bioethics*, Brookline, Mass., 1980, p. 34, şi *Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, 1992, p. 129; iar pentru al doilea aspect, Dr. M. Andronikof, *Transplantation d'organes et éthique chrétienne*, Paris-Suresnes, 1993, p. 57-62.

[224] Chiar în cadrul unei dezbateri inter-ortodoxe, nu putem accepta afirmaţia Pr. J. Breck, potrivit căreia „oricum am defini sufletul, el este în mod clar legat de funcţia creierului", trăgând concluzia că „darul vieţii umane depinde mai curând de creier" şi că, prin urmare, „odată survenită «moartea cerebrală», organismul este mort", sau, iarăşi, că „în cazul în care un accident sau o maladie a distrus ireversibil partea superioară a creierului

Imposibilitatea bolnavului de a intra în relație manifestă cu cei din jurul lui nu înseamnă în mod necesar pierderea – în ceea ce-l privește – oricărei forme de viață relațională. Și cu atât mai mult nu s-ar putea deduce de aici că o ființa umană care nu mai are viață relațională exteriorizată ar înceta să aibă o existență personală și n-ar mai fi, așadar, o persoană, ci un cadavru.[225] După cum am mai spus

---

sau activitatea neo-corticală, trebuie să conchidem că persoana respectivă nu mai este în viață" (*Le Don sacré de la vie*, Paris, 2007, p. 265-266). Nu putem limita și localiza până într-atât viața umană. Pe lângă aceasta, trebuie să subliniem faptul că trupul nu este decât mediul de manifestare al sufletului în condițiile de viață pământească, și că în anumite etape ale evoluției (starea embrionară și fetală) sau ale involuției (handicap) trupului, capacitățile sufletului întrec cu mult posibilitățile de exprimare corporală. În această privință, a se vedea studiul nostru: *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, ed. a II-a, Paris, 2007, p. 31-32.

[225] Aflăm, din păcate, astfel de afirmații în studiul Pr. J. Breck, „Orthodoxie et euthanasie", în *Bioéthique orthodoxe*, VII, Documente ale celui de al VII-lea colocviu al Asociației ortodoxe de studii bioetice, 20 mai 2006, Paris, 2008, p. 153 și 158, și în importanta sa lucrare, *Le Don sacré de la vie*, Paris, 2007, p. 266, în care autorul identifică în mod abuziv persoana cu sufletul și sufletul cu creierul: „Pentru a exista o persoană, e necesară capacitatea de funcționare a părții superioare a creierului. Atunci când această capacitate este ireversibil pierdută, «persoana», sau «sufletul», nu mai este prezentă". Autorul se referă aici la tezele contestabile în ceea ce privește definirea persoanei, ale bioeticianului ortodox H. T. Engelhardt jr., *The Foundations of Bioetics*, ed. a II-a, New York, 1996, p. 242 ș. u. O astfel de concepție duce la concluzia logică că embrionul și fătul sau unii handicapați nu sunt persoane, o concluzie inacceptabilă pentru morala ortodoxă. Afirmația Pr. N. Hatzinikolaou („Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death, Dying and Euthanasia", *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 188), luată de la Pr. N. Loudovikos, potrivit căreia „corpul încetează de a mai exista ca atare începând din chiar momentul în care el încetează de a mai susține (*support*) persoana", ni se pare, dintr-o perspectivă asemănătoare, la fel de contestabilă, prin aceea că separă și exclude corpul din persoană."

în altă parte şi vom mai spune în următoarele capitole, într-un anume fel, trupul lipsit de viaţă continuă să aparţină persoanei, şi pentru aceasta el trebuie respectat.

O a cincea problemă, legată de cea precedentă, o ridică situaţia unei persoane aflate în comă profundă sau într-o stare pe care am putea să o calificăm drept vegetativă. Pe de o parte, într-un anumit număr de cazuri nu este posibil să se afirme cu certitudine că această comă sau stare vegetativă (chiar declarată drept cronică sau persistentă) este ireversibilă.[226] Pe de altă parte, aceste două stări nu înseamnă în mod necesar abolirea oricărei forme de conştiinţă, continuând să existe o incertitudine în ceea ce priveşte natura şi gradul ei.[227]

O a şasea problemă este aceea de a şti dacă a nu prelungi viaţa unei persoane care mai are încă o anumită formă şi un anumit grad de conştiinţă, sau care ar putea să şi-o regăsească pentru o clipă, nu înseamnă a o priva, în anumite cazuri, de o amânare a sfârşitului, care i-ar fi folositoare sau chiar necesară din punct de vedere psihic, moral şi spiritual (a se vedea mai jos).

O a şaptea problemă ţine de faptul că evaluarea pragului dincolo de care se poate vorbi de încrâncenare terapeutică (sau de o intervenţie excesivă

---

[226] A se vedea de exemplu: „Les Personnes en état végétatif persistant sont-elles des «légumes»?", *Les Dossiers de l'Institut européen de bioéthique*, 6 octombrie 2006.
[227] A se vedea *ibidem*.

a medicinei) este variabilă, fiind legată de o multitudine de factori, dintre care mulţi subiectivi, atât în ceea ce-i priveşte pe medici, cât şi pe pacienţi.[228]

În fine, noţiunea de „mijloace disproporţionate" pe care o aflăm în legea „Leonetti" pare vagă, pentru că orice proporţie presupune doi termeni de referinţă precis enunţaţi. Raportarea la „o perspectivă de ameliorare" aduce, desigur, o precizare importantă, dar care rămâne problematică prin faptul că în bolile care nu pot decât să se agraveze (cancer evolutiv, boli degenerative etc.), se poate vorbi de

---

[228] Doctorul M. Andronikof scrie în acest sens: „Recunoaşterea faptului că, începând de la o anumită limită, riscăm să intrăm într-o zonă de încrâncenare terapeutică este total dependentă: de boală (adică de ceea ce se cunoaşte despre ea, dar şi de imaginea pe care o avem despre ea); de starea bolnavului (vârstă, teren patologic); de convingerile prealabile ale bolnavului referitoare la încrâncenarea terapeutică, la boala sa, la starea lui actuală, la perspectivele terapeutice; de credinţa (sau necredinţa) religioasă, adică, practic, de perspectiva pe care o are asupra persoanei sale dincolo de agonie şi de moarte; de convingerile familiei sale sau ale apropiaţilor săi în toate aceste privinţe (de la ideile pe care le au despre boală, până la perspectiva religioasă); de convingerile în toate aceste privinţe ale celor care se ocupă de el – cele ale medicilor şi cele ale paramedicilor, care adesea nu sunt identice; de presiunea societăţii în privinţa tuturor acestor aspecte, care influenţează obligatoriu convingerile fiecăruia dintre cei care intervin în acest proces, dar şi ale judecătorilor... Vedem că recunoaşterea acestui prag depinde de asocierile care se creează între aceste variabile, cele mai multe extrem de subiective, multiplicate de marele număr de subiecţi implicaţi care interacţionează". („De ce există încrâncenare terapeutică", comunicare prezentată în cadrul simpozionului *Asistenţa spirituală a bolnavului muribund. O perspectivă ortodoxă*, organizat de Centrul de îngrijiri paliative al Fundaţiei „Sfânta Irina", Bucureşti, 5 martie, 2008).

la început, îndată ce s-a pus un diagnostic, de absenţa unei perspective de ameliorare, şi deci să se declare de la bun început inutilitatea îngrijirilor strict terapeutice.

4. CÂTEVA OBSERVAŢII CU PRIVIRE LA POZIŢIA ROMANO-CATOLICĂ

Noţiunea de mijloace disproporţionate pe care o aflăm în legea Leonetti pare împrumutată din vocabularul specialiştilor în morală ai Bisericii Romano-Catolice.[229] Aceasta s-a exprimat în multe rânduri în privinţa încrâncenării terapeutice, încercând să precizeze cât mai mult condiţiile în care este legitim să se oprească tratamentele. Pentru aceasta, s-a recurs la două perechi de noţiuni: tratamente „obişnuite" şi tratamente „excepţionale", şi tratamente „proporţionate" (adecvate) şi tratamente „disproporţionate" (inadecvate), stabilindu-se că este o datorie morală să se accepte tratamentele obişnuite şi proporţionate şi că nu este contrară moralei abţinerea de la tratamentele excepţionale şi disproporţionate.

---

[229] În timpul pregătirii legii care îi poartă numele, J. Leonetti a consultat autorităţile catolice. Dar se poate ca noţiunea să fie împrumutată şi din curentul „proporţionalist". Cf. P. Schotsmann, „Equal Care as the Best Care: A Personalist Approach", în H. T. Engelhardt şi M. Cherry (editori), *Allocating Scarce Medical Resources: Roman Catholic Perspectives*, Washington, 2002, p. 125-139: L. Honnefelder, „Quality of Life and Human Dignity: Meaning and Limits of Prolongation of Life", *ibidem*, p. 140-153.

Perechea proporționat/disproporționat a apărut destul de recent,[230] alături de perechea obişnuit/excepțional, pentru că părea mai bine adaptată contextului modern.[231] Nu o aflăm numai în documentul de referință al magisteriului catolic – enciclica Papei Ioan-Paul al II-lea, *Evangelium vitae*[232] –, ci şi în multe declarații anterioare ale magisteriului catolic.[233] Originea acestor noțiuni poate fi aflată în dezvoltările pe care moraliştii curentului scolastic (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Banez, Juan de Lugo[234]) le-au dat în epoca Renaşterii – când medicina a cunoscut mari progrese, datorită îndeosebi cercetărilor lui Vesalio, Harvey şi Syndenham – reflecțiilor lui Toma d'Aquino asupra sinuciderii şi automu-

---

[230] Mai precis în 1980, în declarația despre eutanasie (*Iura et bona*), publicată de Congregația pentru Doctrina Credinței. A se vedea J. M. Haas, „Proportionnalité thérapeutique et achernement thérapeutique", în E. Sgreccia şi J. Lafitte (editori), *op. cit.*, p. 137.

[231] A se vedea Consiliul Pontifical Cor Unum, *Questions éthiques relatives aux malades graves et au mourants*, Cetatea Vaticanului, 27 iunie 1981, 2. 4. 1.

[232] *Evangelium vitae*, Cetatea Vaticanului, 1995, par. 65.

[233] Congregația pentru Doctrina Credinței, *Iura et bona*, Cetatea Vaticanului, 5 mai 1980; Consiliul Pontifical Cor Unum, *Questions éthiques relatives aux malades graves et aux mourants*, Cetatea Vaticanului, 27 iunie 1981; Consiliul Pontifical pentru Pastorația Serviciilor de Sănătate, *Charte des agents de santé*, Cetatea Vaticanului, 1995.

[234] Asupra istoricului acestor concepte, a se vedea P. Taboada, „Moyens ordinaires et moyens extraordinaires de préserver la vie; enseignement de la Tradition morale", în E. Sgreccia şi J. Lafitte (editori), *Au chevet de la personne qui meurt; orientations éthiques et pratiques. Actes de la XIV-ème assemblée générale de l'Académie pontificale pour la Vie, Cité du Vatican, février 2008*, Paris, 1009, p. 114-125.

tilării[235]. Referitor la acest subiect, comentatorii catolici vorbesc de „Tradiţia morală" – la singular şi cu majusculă –, însă trebuie să recunoaştem că e vorba de o elaborare tardivă, de ordin pur raţional şi filosofic, fondată nu pe tradiţiile patristice, scripturistice şi liturgice (la care, strict vorbind, nu se face nicio referinţă), ci pe câteva principii de bază ale tomismului, în mare parte inspirate de aristotelism.

Scurt vorbind, învăţătura romano-catolică stabileşte că un tratament care nu oferă un beneficiu rezonabil sau care presupune cel puţin un element de imposibilitate fizică sau morală pentru pacient[236]

---

[235] A se vedea *Summa theologica*, II-III, întrebarea 64, a. 5; întrebarea 65, a. 1.

[236] Între cauzele de imposibilitate fizică pot fi menţionate: faptul că mijlocul terapeutic nu este disponibil, sau nu este utilizabil, sau faptul că starea fizică a bolnavului este incompatibilă cu folosirea lui. Între cauzele de imposibilitate morală, cele mai importante sunt: repulsia pe care tratamentul o inspiră pacientului; efortul mare pe care-l cere durata lui; greutatea şi durerea pe care le provoacă; costul lor, greu de suportat pentru familie şi societate. A se vedea P. Taboada, „Moyens ordinaires et moyens extraordinaires de préserver la vie; ensignement de la Tradition morale", în E. Sgreccia şi J. Lafitte (editori), *op. cit.*, p. 120. O încercare de clasificare riguroasă ne propune M. Calipari. Acesta consideră nesinonimi termenii perechii obişnuit/proporţionat şi excepţional/disproporţionat. După el, judecarea proporţionalităţii (aşadar şi a disproporţionalităţii) este în principal de natură tehnico-medicală şi aparţine în mod esenţial medicului curant (sau echipei medicale). Această judecată este rodul unei evaluări comparative între următoarele aspecte, legate de tratamentele acordate de practician: a) disponibilitatea concretă şi efectivă a mijlocului terapeutic; b) posibilitatea tehnică de a folosi un tratament adecvat; c) speranţa legitimă în privinţa eficacităţii terapeutice; d) caracterul nefast al riscurilor colaterale legate de terapie; e) riscurile previzibile generate de terapie; f) posibilitatea de a recurge la terapii alternative, cu o eficacitate egală sau chiar

trebuie considerat „excepțional” (sau „disproporționat”) şi prin urmare neobligatoriu din punct de vedere moral. Din contră, mijloacele terapeutice care pot oferi un beneficiu rezonabil, care nu comportă nicio imposibilitate fizică şi morală de utilizare şi nu impun o povară excesivă pentru pacient, familia sa şi societate (care rămân, aşadar, „proporționate”) trebuie considerate „obişnuite” şi, prin urmare, obligatorii din punct de vedere moral.[237]

---

superioară; g) cuantificarea în termeni de cost a resurselor medicale necesare pentru aplicarea tratamentelor. Caracterul obişnuit sau excepțional se stabileşte într-o a doua fază; el priveşte aspectele subiective ale tratamentelor şi ține de aprecierea pacientului. Folosirea unui mijloc terapeutic pentru menținerea vieții este excepțională de îndată ce este resimțit în mod subiectiv de pacient ca implicând o anumită imposibilitate, definită prin următorii factori: a) un efort excesiv pentru a găsi şi/sau utiliza acest mijloc; b) o durere fizică insuportabilă generată de terapie; c) costurile mari ale terapiei, pentru pacient şi familia sa; d) sentimentul de nelinişte şi dezgust puternic față de o terapie; e) probabilitatea crescută de a produce riscuri majore pentru viața şi sănătatea pacientului; f) o rată slabă a „eficacității globale” în raport cu beneficiile legitime sperate de pacient potrivit propriei sale scări de valori; g) faptul că terapia îl împiedică pe pacient să-şi îndeplinească obligațiile morale care nu pot fi amânate. Această disociere îl conduce pe M. Calipari la distingerea a patru categorii de mijloace terapeutice: 1) proporționate şi obişnuite; 2) proporționate şi excepționale; 3) disproporționate şi obişnuite; 4) disproporționate şi excepționale. Numai tratamentele din prima categorie constituie obiectul unei obligații morale. A se vedea „Le principe éthique dans l'usage des thérapeutiques du maintien de la vie; entre excès thérapeutique et abandon”, în E. Sgreccia şi J. Lafitte (editori), *op. cit.*, p. 153-164, şi cap. 5 din lucrarea aceluiaşi autor: *Curarsi e farsi curare. Tra abbandono del paziente e accanimento terapeutico*, Cinisello Balsamo, 2006, al cărui rezumat îl constituie textul de mai sus.

[237] Cf. P. Taboada, *ibidem*, p. 119-120. Textele citate în notele 17 şi 18 ale lucrării sale oferă în această privință clarificări esențiale.

Această dublă distincţie aduce precizări şi clarificări importante şi este, în privinţa fondului, în mare parte acceptabilă pentru morala ortodoxă.[238] Ea rămâne totuşi problematică din mai multe motive.

a) Putem de la bun început remarca faptul că specialiştii în morală catolici care comentează poziţiile magisteriului nu ajung la un acord în privinţa problemei dacă perechea proporţionat/disproporţionat corespunde exact perechii obişnuit/excepţional, sau se referă la lucruri deosebite.[239] Însuşi conţinutul acestor noţiuni este explicat în mod foarte diferit de fiecare comentator în parte.[240]

b) Evaluarea multora dintre aceşti factori, mai ales cei care ţin de „imposibilitatea morală", este eminamente subiectivă şi poate avea, de la un pacient la altul, variaţii notabile, îndeosebi în privinţa pragului ei. Poziţia catolică se arată aici extrem de sensibilă la condiţia particulară a fiecărei persoane,[241] şi ea nu poate fi acuzată, ca în cazul altor

---

[238] A se vedea H. T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 318.

[239] A se vedea J. M. Haas, „Proportionnalité thérapeutique et acharnement thérapeutique", în E. Sgreccia şi J. Lafitte (editori), *op. cit.*, p. 141-143. În acest articol (p. 141), autorul consideră că disocierea operată de M. Caligari, prezentată de noi mai sus, nu corespunde poziţiei magisteriului.

[240] A se compara de pildă J. M. Haas, *ibidem*, şi M. Caligari, „The Principle of Proportionality in Therapy; Foundations and Applications Criteria", *NeuroRehabilitation*, 19, 2004, p. 391-397.

[241] P. Taboada scrie: „Distincţia între mijloace «obişnuite» şi «excepţionale» nu priveşte în primul rând tipul de mijloc terapeutic în general, ci mai curând caracterul moral pe care îl capătă utilizarea lui în cazul unei persoane anume. E vorba aşadar de o distincţie centrată pe persoana bolnavului şi pe

probleme de etică sau de morală, de legalism. Putem totuşi constata că ne aflăm aici în faţa unei probleme clasice: se poate fonda o morală universală, exprimată sub formă de reguli, pe un temei de natură individuală, variabilă şi aleatorie?

c) Poate exista aici un conflict între evaluarea făcută de medic şi evaluarea făcută de pacient referitor la ce este obişnuit şi proporţionat sau excepţional şi disproporţionat.

d) Problema costului tratamentului, prezentată ca unul dintre elementele de imposibilitate, nu poate fi pusă în balanţă cu viaţa unei persoane, oricare i-ar fi vârsta sau situaţia. Pe deasupra, variaţia acestei probleme în raport cu nivelul de viaţă al diferitelor ţări şi acoperirea de către organismele private sau de stat a asigurării sociale pot face extrem de variabil principiul etic care îi este asociat, ceea ce conduce iarăşi la problema universalităţii moralei.

e) În fine, o problemă serioasă o constituie plasarea alimentării şi hidratării artificiale printre mijloacele aşa-zis obişnuite şi, prin urmare, afirmarea caracterului moral ilicit al suspendării lor.[242]

---

obligaţia morală de a ne îngriji de viaţa şi sănătatea sa" (*loc. cit.*, p. 121).

[242] Această afirmaţie, pe care o aflăm în numeroase documente ale magisteriului citate mai sus, a fost reiterată în aprilie 2004 de Papa Ioan-Paul al II-lea, într-un discurs adresat participanţilor la colocviul: „Life-sustaining Treatments and Vegetative State; Scientific Advances and ethical Dilemmas": „Aş voi să subliniez că administrarea de apă şi de hrană, chiar pe cale artificială, reprezintă întotdeauna un mijloc natural de menţinere în viaţă a unei persoane, şi nu un act medical. De aceea, ea va trebui considerată, ca regulă generală,

Opoziţia magisteriului faţă de încetarea alimentării artificiale a lui Teri Schiavo, care se afla de paisprezece ani într-o stare vegetativă ireversibilă, apoi a Eluanei Engaro, care se afla de şaisprezece ani într-o stare asemănătoare, a determinat în opinia publică o reacţie de indignare uşor de înţeles.

Unul dintre argumentele avansate de magisteriul catolic este acela că în condiţii normale pacientul s-ar hrăni şi s-ar hidrata, şi că lucrul acesta face parte din îngrijirile minime la care fiecare are dreptul. Ar trebui atunci să includem în aceeaşi categorie şi ventilaţia artificială, pentru că, în condiţii normale, pacientul ar şi respira. Şi de ce nu am include aici şi alte tratamente de substituţie, cum face de altfel principalul document al magisteriului

---

drept ceva obişnuit şi proporţionat, şi ca atare obligatorie din punct de vedere moral, în măsura în care îşi atinge scopul, şi anume, în cazul de faţă, acordarea de hrană unui pacient şi uşurarea suferinţei sale în acest fel". Aceste cuvinte sunt reluate în substanţa lor într-un răspuns al Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei la un *Dubium*, supus atenţiei sale la conferinţa episcopilor din Statele Unite (1 august 2007): „Administrarea de hrană şi apă, chiar pe cale artificială, este de regulă un mijloc terapeutic obişnuit şi proporţionat de menţinere în viaţă a unui pacient. Ea este aşadar obligatorie, în măsura şi până în momentul în care arată că şi-a atins scopul care îi este propriu, şi anume hidratarea şi hrănirea pacientului. Se evită astfel suferinţele şi moartea produse prin inaniţie şi deshidratare". Unii bioeticieni catolici au o poziţie mai nuanţată (a se vedea, de exemplu, interesanta reflecţie a lui M.-J. Thiel, „Hydratation et alimentation artificielles en fin de vie", *Revue de sciences sociales*, 39, 2008, p. 132-145), dar opinia lor nu are nicio însemnătate în raport cu cea a magisteriului, care, în structura actuală a Bisericii Catolice, este singura normativă şi reprezentativă pentru această Biserică.

pe această temă, care adaugă la elementele precedente şi transfuzia[243]...

Un alt argument este acela că întreruperea alimentării şi hidratării artificiale riscă să producă suferinţă, ceea ce este adevărat. Dar lucrul acesta poate fi evitat prin îngrijiri adecvate, mai ales prin administrarea de antispastice şi analgezice, pe care, în Franţa, Legea Leonetti le impune în cazul întreruperii oricărei terapii, trăgând învăţături din neglijenţele care în trecut au scandalizat opinia publică.[244] Trebuie să adăugăm însă că, în nume-

---

[243] Consiliul Pontifical Cor Unum, *Questions éthiques relatives aux malades graves et aux mourants*, Cetatea Vaticanului, 27 iunie 1981: „Rămâne, dimpotrivă, obligaţia strictă de a continua cu orice preţ aplicarea mijloacelor de tratament aşa-zis „minime", adică cele destinate (în mod normal şi în condiţii obişnuite) să menţină viaţa (alimentarea artificială, transfuziile de sânge, injecţiile etc.). A întrerupe administrarea lor ar însemna practic a vrea să curmi viaţa pacientului".

[244] Un caz cu valoare de exemplu este cel al tânărului Hervé Pierra, care, în urma unei tentative de sinucidere, a intrat în comă vegetativă ireversibilă. Echipa medicală, după ce a consimţit, la cererea părinţilor, să întrerupă alimentarea şi hidratarea artificială, singurele care îl menţineau în viaţă, a neglijat să administreze un tratament antispastic şi analgezic. Până să moară, tânărul, cuprins de convulsii repetate, a îndurat suferinţe atroce vreme de zece zile, sub ochii părinţilor. Mai recent, Patrick Koffel, aflat şi el în stare de comă vegetativă în urma unui accident, a trăit o agonie de unsprezece zile, după oprirea alimentării artificiale. În cele două cazuri, echipa medicală şi-a manifestat vreme de mai multe luni reticenţa în a aplica legea Leonetti, care autorizează încetarea tratamentelor atunci când ele nu au alt scop decât prelungirea vieţii. În urma acestor două incidente, Consiliul Naţional al Ordinului Medicilor a revizuit codul deontologic (6 februarie 2009), impunând ca obligatorie administrarea de sedative unui pacient inconştient în cazul întreruperii alimentării artificiale sau a reanimării.

roase cazuri, încetarea alimentării şi a hidratării are mai curând o funcție liniştitoare, ajutându-l pe bolnav să aibă parte de o moarte uşoară, lipsită de durere.[245]

Vedem că, în ceea ce priveşte poziția catolică, această singură obligație de a menține alimentarea şi hidratarea – care, în multe cazuri de comă vegetativă, sunt în măsură să întrețină viața

---

[245] A se vedea în această privință importantele argumente oferite de Pr. J. Breck (*Le Don sacré de la vie. Les chrétiens orthodoxes et la bioéthique*, Paris, 2007, p. 268-272), care, în urma acestor descoperiri recente, şi-a schimbat propria poziție. Astfel, el scrie: „S-a stabilit recent că, în cazurile terminale, atunci când pacientul se apropie vizibil, rapid şi ireversibil de moarte, deshidratarea şi încetarea alimentării artificiale au un efect în mod clar benefic. Deshidratarea, mai ales, permite o rapidă creştere a producției de substanțe chimice stocate în creier, care acționează ca un analgezic natural. Tot aşa, deshidratarea şi denutriția, în cazul pacienților aflați în fază terminală, provoacă azotemia, în care nivelul ridicat de produse azotate evacuate în sânge acționează ca un sedativ natural, reducând senzația de durere. După cum a afirmat un cercetător: «Imperativul tehnologic ca pacienții să moară în stare de echilibru electrolitic şi bine hidratați este pentru ei un mare deserviciu. Lucrul acesta nu face decât să împiedice efectul sedativ al azotemiei, mărind astfel percepția durerii şi sporind şi mai mult suferința mentală a pacientului, suficient de lucid pentru a-şi da seama de la o clipă la alta de dramatismul stării sale». S-a dovedit că hidratarea continuă creşte nivelul de durere şi disconfort resimțit de bolnavii aflați în fază terminală şi, pe deasupra, complică şi funcțiile renale, pulmonare şi gastro-intestinale. Suprimarea hranei şi a apei la un pacient muribund permite încetarea activității celulare în tot corpul şi, în mod normal, intrarea lină în comă şi, în final, moartea sa. Pare, aşadar, adecvată înscrierea utilizării sondelor de hidratare, naso-gastrice şi gastro-intestinale pe lista măsurilor excepționale, care pot fi în mod moral refuzate de bolnavii în fază terminală sau de cei mandatați de ei s-o facă” (p. 269).

vreme de mulți ani – anulează toate celelalte considerente care ar putea justifica încetarea tratamentelor.

5. ABORDAREA ORTODOXĂ A PROBLEMEI

a. Natura şi specificul abordării ortodoxe

Poziția ortodoxă nu este nici ea ferită de diversele probleme prezentate mai sus, nici de impreciziile despre care tocmai am vorbit. Cu atât mai mult cu cât, în ceea ce priveşte subiectul de față, dar şi toate celelalte teme etice, ea nu se exprimă prin reguli riguros enunțate, nici printr-o reflecție de tip rațional, care să se folosească de concepte bine determinate. De altfel, după cum s-a şi subliniat în altă parte, în Biserica Ortodoxă nu există un magisteriu cu autoritate legislativă universală.

Asupra anumitor puncte există într-adevăr reguli precise – canoanele –, dar acestea, adesea elaborate cu prilejul vechilor sinoade, nu dau niciun răspuns când e vorba de probleme noi, legate de progresul tehnicilor biologice şi medicale. Şi chiar atunci când există reguli, în Biserica Ortodoxă, potrivit unei vechi concepții şi practici, prevalează nu acribia (aplicarea strică a regulei), ci „iconomia" (aplicarea nuanțată a regulii, în funcție de situațiile particulare, ținând seama de problemele şi necazurile personale ale credincioşilor, pe de o parte, de nevoile

lor spirituale şi sporirea lor duhovnicească, pe de alta. Morala pierde aici, desigur, din precizie – admiţând că ea poate fi precisă[246] –, câştigând în schimb în umanism şi în spiritualitate.

În Biserica Ortodoxă, în materie de morală, se acordă o mare importanţă sfaturilor părintelui duhovnicesc (pe care fiecare credincios este dator, în principiu, să-l aibă) şi conştiinţei fiecărui credincios, luminată prin lectura Sfintei Scripturi, a scrierilor Părinţilor şi a *Vieţilor* de sfinţi, prin familiaritatea cu textele slujbelor liturgice şi cu rugăciunile Bisericii, prin pilda şi învăţăturile marilor duhovnici, prin legătura constantă cu părintele duhovnicesc, prin viaţa în sânul Bisericii şi prin harul Duhului Sfânt, care se primeşte potrivit măsurii duhovniceşti a fiecăruia.

Avem aici cele trei elemente care, în materie de morală, deosebesc abordarea Bisericii Ortodoxe de abordarea Bisericii Romano-Catolice, în pofida acordului lor global, constatat adesea, în ceea ce priveşte fondul problemei.

1) În Biserica Romano-Catolică, regulile în materie de morală sunt definite de magisteriu, în vreme ce în Biserica Ortodoxă morala reflectă *etosul* întregii Biserici.

2) În Biserica Romano-Catolică regulile morale sunt definite pe baze esenţialmente filosofice, acor-

---

[246] După cum scrie Pr. S. Harakas, „luarea unei decizii etice nu este niciodată precisă, nici absolută. Principiile care o guvernează sunt întotdeauna într-o anumită măsură fluide şi supuse interpretării" (*For the Health of Body and Soul. An Eastern Introduction to Bioethics*, Brookline, Mass., 1980, p. 36).

dându-se întâietate rațiunii şi legii naturale, conform principiilor stabilite de tomism şi scolastică, inspirate de filosofia aristotelică, în vreme ce în Biserica Ortodoxă, „deciziile de ordin moral care privesc viața omului sunt înrădăcinate în tradiția biblică, patristică, doctrinară, canonică, spirituală şi liturgică a Bisericii; cu atât mai mult atunci când e vorba de chestiuni legate de moarte”.[247]

3) Aceste premise ale moralei în Biserica Romano-Catolică implică, atât în privința problemelor legate de sfârşitul vieții, cât şi în privința celor legate de începutul ei: a) a face din natură o normă (este normal şi bun ce este natural); b) a face din viața biologică un bine în sine. Biserica Ortodoxă, dimpotrivă, consideră că: a) natura (firea) actuală, marcată de efectele păcatului strămoşesc, este o natură „căzută”, care nu poate servi drept normă absolută; b) viața biologică nu este un bine în sine, independent de persoană şi de felul în care este trăită; c) viața spirituală trebuie pusă înaintea vieții biologice (a se vedea *infra*).

4) În Biserica Romano-Catolică, aplicarea strictă a regulii (acribia) prevalează în toate cazurile, în vreme ce Biserica Ortodoxă practică şi „iconomia”, adică nuanțează aplicarea regulii ținând seama de situația particulară a persoanelor, de problemele şi durerile lor, având în vedere înainte de toate ceea ce le este mai de folos duhovniceşte.

---

[247] Pr. S. Harakas, *Health and Medicine in Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990, p. 156.

5) Biserica Romano-Catolică, potrivit unei tradiţii marcate de legalismul roman, concepe morala ca un ansamblu de reguli a căror aplicare defineşte un comportament moral, iar neaplicarea lor, un comportament imoral; Biserica Ortodoxă se referă la conştiinţa credincioşilor ei, luminată de ansamblul de elemente enumerate mai sus, aparţinând Tradiţiei Bisericii, care nu este doar o simplă păstrare sau transmitere a vechilor învăţături şi practici, ci conştiinţa de sine vie a Bisericii, în întregul ei, în fiecare moment al istoriei.

În ceea ce priveşte problema care ne interesează, pentru care nu există nicio soluţie precisă prestabilită, conştiinţa ortodoxă se poate forma şi defini prin raportarea la un anumit număr de referinţe şi de principii izvorâte din Tradiţia sa, pe care, mai înainte de a propune o sinteză, le vom prezenta pe fiecare în parte.

b. Îndreptăţirea morală de a refuza tratamentele

Problema de a şti până la ce punct creştinul e dator să se supună îngrijirilor medicale a fost pusă încă din primele veacuri de Sfinţii Părinţi.

Unii şi-au exprimat rezerva în ceea ce priveşte medicina în general, considerând că, în caz de boală, creştinul trebuie să se lase în grija lui Dumnezeu. Taţian şi Tertulian, de pildă, socoteau necuvenită folosirea medicamentelor: „Să-i lăsăm pe păgâni să se folosească de astfel de mijloace! Zidul nostru de apărare e credinţa”, scrie Tertulian.[248] Iar Taţian spune:

---

[248] *Scorpiace*, 1.

„Tămăduirea prin leacuri e, în toate cazurile, rodul unei înşelări, căci, dacă cineva e vindecat prin încrederea pe care o are în însuşirea tămăduitoare a unei materii, cu atât mai mult va fi vindecat prin predarea în grija atotputerniciei lui Dumnezeu. Cel care se încrede în însuşirile tămăduitoare ale materiei, pentru ce nu s-ar încredinţa lui Dumnezeu?"[249] Arnobiu de Sicca, tot aşa, atacă medicina, pe care o consideră o manifestare a culturii păgâne, reproşându-i întemeierea pe o cunoaştere omenească, iar nu pe puterea divină, care, pentru a lucra, nu are nevoie nici de ierburi, nici de alifii.[250]

Astfel de poziţii teoretice sunt însă foarte rare. În aceste trei cazuri, ele ţin de un rigorism suspect, de natură cvasi-sectară, legată, prima, de montanism,[251] a doua, de encratism,[252] iar a treia, foarte probabil, de o influenţă marcionită.[253] De aceea, nu

---

[249] *Cuvânt către elini*, 20.

[250] *Contra păgânilor*, I, 48, PL 5, 779B-781A; III, 23, PL 5, 969A.

[251] *Scorpiace*, din care am extras citatul, datează, foarte probabil, din anul 213, iar Tertulian, după cum se admite în mod general, se despărţise din 207 de Biserică, trecând la mişcarea montanistă.

[252] *Cuvânt către elini*, din care am extras citatul lui Taţian, este o scriere polemică pătimaşă, care condamnă fără măsură şi fără discernământ tot ce ţine de cultura greacă. Pe deasupra, scrierea datează din aceeaşi epocă în care Taţian se rupe de Biserică şi întemeiază secta encratiţilor.

[253] A se vedea F. Scheidweiler, „Arnobius und der Marcionitismus", *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 45, 1954, p. 42-67. Marcion se arăta el însuşi foarte ostil faţă de medicină. A se vedea H. Schadewaldt, „Die Apologie der Heilkunst bei der *Kirchenvätern*", *Veroffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie*, 26, 1965, p. 127.

le putem considera ca normative pentru creştinism,[254] care, după cum am arătat pe larg în altă parte,[255] îndreptăţeşte recurgerea la medicina profană, pe care n-o consideră o practică păgână, ci o artă (*technė*) aprioric neutră din punct de vedere dogmatic şi etic, care poate fi „creştinată" spiritual prin raportarea ei la Dumnezeu, în ceea ce priveşte originile, aplicarea şi efectele sale.

Refuzul de a recurge la medicina profană îl întâlnim însă, în diferite epoci, în mediile monastice. Astfel, Sfântul Grigorie Palama spune că:

> „Unii Părinţi îi opresc pe monahi să se lase îngrijiţi de medici atunci când sunt bolnavi, pentru că ei s-au dedicat, trup şi suflet, lui Dumnezeu, atârnă cu totul de Dumnezeu, şi Dumnezeu le dă negreşit cele pe care le cer de la El spre folosul lor."[256]

Vedem, de asemenea, că marele părintele duhovnicesc care a fost Avva Varsanufie, pe cei care-i scriau cerându-i sfatul nu-i încurajează să apeleze la medici şi medicamente. Astfel, unui fiu duhovnicesc el îi scrie: „Dacă îţi va veni vreo slăbiciune sau vreo boală, îndreaptă toată nădejdea ta spre Dumnezeu, şi te vei odihni".[257] Altuia îi zice: „Cei care dis-

---

[254] A se vedea D. W. Amundsen, „Medicine and Faith in Early Christianity", *Bulletin of the History of Medicine*, 56, 1982, p. 343-350.

[255] *Théologie de la maladie*, ed. a III-a, Paris, 2001, p. 101-109, 114-117.

[256] *Triade în apărarea sfinţilor isihaşti*, II, 1, 35.

[257] *Epistole*, 32.

prețuiesc leacurile... au ajuns la măsura credinței".[258] Un altul îi împărtăşeşte îndoielile sale: „Gândul îmi spune: «Dacă ți se întâmplă vreo boală trupească, trebuie să o arăți doctorului. Căci nu ai ajuns la măsura de a te vindeca fără leacuri». Dar, pe de altă parte, gândul iarăşi îmi spune să nu mă folosesc de acestea, ci mai degrabă de sfințenia sfinților şi să mă mulțumesc numai cu ea. Spune-mi, milostive Părinte, pe care din acestea două să o folosesc?" Avva Varsanufie îi răspunde aşa: „Frate, te văd îngrijindu-te mult de tămăduirea bolilor trupeşti. Eu cred că Părinții nu-şi fac atâta grijă de acestea. De aceea socotesc că gândul al doilea e mai bun decât cel dintâi".[259] Şi-şi întăreşte cuvântul, comparând pe larg cele două poziții. Primul gând, scrie el, vădeşte lipsă de credință, „lipsa de curaj, sora fricii, în care sălăşluieşte puținătatea credinței, maica îndoielii, care înstrăinează de Dumnezeu"; într-adevăr, ea face sufletul să se îndoiască de pronia dumnezeiască, îl robeşte şi-l aruncă în rele îndeletniciri, îl slăbeşte, iscă în el tulburare şi tristețe. Cel de-al doilea, dimpotrivă, vădeşte „credință desăvârşită în Dumnezeu", „răbdarea, care face pe om încercat, din care vine nădejdea (Rom. 5, 4)", dă credință în Dumnezeu, scapă de multele griji şi-l face să-şi arunce „toată grija înaintea lui Dumnezeu", crezând că „Acela care priveşte patimile cele ascunse

---

[258] *Ibidem*, 529.
[259] *Ibidem*, 532.

poate să vindece şi boala sa", dă sufletului pace, îl fereşte de akedie,[260] îndeamnă la mulţumire, îl ajută pe om să-şi îndure boala cu puterea virtuţii şi să se facă astfel părtaş al răbdării lui Iov.[261]

O perspectivă asemănătoare aflăm la Sfântul Macarie cel Mare, care spune şi el:

> „Nu cumva suferinţele tale trupeşti te duc la doctorii cei pământeşti, ca şi când Hristos, Căruia I te-ai încredinţat, n-ar putea să te tămăduiască? Vezi cum te amăgeşti singur, socotind că crezi, în vreme ce tu nu crezi precum trebuie, cu adevărat? Că dacă ai crede că ranele cele veşnice şi de nevindecat ale sufletului nemuritor şi bolile sale pricinuite de păcate sunt vindecate de Hristos, ai crede că El poate să vindece şi relele şi bolile trecătoare ale trupului, şi numai către El ai alerga, lepădând leacurile şi îngrijirile doctorilor."[262]

Avva Varsanufie crede însă că pe această cale nu pot merge decât cei sporiţi duhovniceşte şi nu poate fi poruncită celorlalţi. „Cât despre arătarea la doctor, celui desăvârşit îi e propriu să lase totul pe seama lui Dumnezeu, chiar dacă lucrul acesta îi este cu greutate. Iar cel slab să se arate doctorului".[263] În altă parte, slăbind tăria cuvintelor sale, scrie: „Ştim că cei bolnavi au întotdeauna nevoie de doctor şi de leacurile de la el".[264]

---

[260] Stare sufletească înrudită cu depresia, caracterizată prin descurajare, delăsare, tristeţe, nemulţumire, silă de toate, neputinţă...
[261] *Epistole*, 532.
[262] *Omilii duhovniceşti*, XLVIII, 4.
[263] *Epistole*, 770.
[264] *Ibidem*, 424.

Sfântul Grigorie Palama, la fel, justifică acest fel de a vedea lucrurile prin maximalismul vieții monahale, care leapădă lumea și metodele lumești;[265] dar nu pretinde că el ar trebui impus tuturor creștinilor sau că ar fi un principiu de neclintit pentru monahi.[266] Părinții, spune el, „nu-i consideră ticăloși pe cei care n-au ajuns la o credință îndeajuns de mare [...], ci se mai și pleacă părintește până la slăbiciunea noastră".[267]

Origen are aceeași poziție: „Vindecarea trupurilor, dacă ne gândim la viața de rând, îndeobște, e în grija medicinei. În schimb, dacă suntem dornici de o viață mai înaltă [...], avem nevoie de credință în Dumnezeu Atotțiitorul și de rugăciunile aduse Lui". El nu se ferește însă să sublinieze primul aspect, spunând în altă parte: „Medicina este folositoare și necesară neamului omenesc".[268]

Același fel de a vedea lucrurile întâlnim și la Sfântul Macarie:

> „De bună seamă îmi vei spune acestea: «Dumnezeu ne-a dat, pentru a ne îngriji trupul, ierburile pământului și doctoriile; a prevăzut îngrijirile doctorilor pentru bolile trupului [...]». Și eu sunt de acord că așa stau lucrurile. Însă, ia aminte și cunoaște în ce fel și cui au fost date acestea și pentru cine le-a rânduit Dumnezeu în marea și nesfârșita Lui iubire de oameni. [...] El

---

[265] *Loc. cit.*
[266] *Ibidem.*
[267] *Ibidem.*
[268] *Ibidem*, III, 12.

a dat oamenilor din această lume şi celor din afară leacuri pentru îngrijirea, vindecarea şi întremarea trupului şi a îngăduit celor ce nu pot să se încredinţeze întru totul lui Dumnezeu să se folosească de ele. Tu însă, care duci viaţă singuratică, care te-ai apropiat de Hristos, care vrei să fii fiu al lui Dumnezeu şi să te naşti de sus, de la Duhul [...], care ai ajuns un străin în această lume, tu trebuie să dobândeşti o credinţă, un fel de a cugeta şi de a trăi noi şi străine de ale celorlalţi oameni din această lume."[269]

Cel desăvârşit se poate lipsi de ajutorul medicinei, fiindcă pentru el Dumnezeu este totul în toate şi pentru că tinde numai şi numai către Dumnezeu.[270] Încă şi înălţimea lui duhovnicească îl ajută fie să îndure boala, fie să primească tămăduire de la Dumnezeu.[271]

Felul acesta de a vedea lucrurile răzbate de-a lungul veacurilor, astfel că regăsim la marii bărbaţi duhovniceşti ortodocşi ai vremurilor noastre, ca Părintele Paisie Atonitul[272] sau Părintele Porfirie,[273] o foarte clară reticenţă faţă de recurgerea la medicină, în ceea ce-i priveşte, şi grija de a se preda cu totul voii lui Dumnezeu.

---

[269] *Omilii duhovniceşti*, XLVIII, 5.

[270] Cf. Sf. Grigorie Palama, *loc. cit.*

[271] Cf. Sf. Varsanufie şi Ioan, *Epistole*, 532 (în rom., *Filocalia*, vol. 11).

[272] A se vedea Hiéromoine Isaac, *L'Ancien Païsios de la Sainte Montagne*, Lausanne, 2009, p. 204-205. Trebuie să spunem însă că, la sfârşitul vieţii sale, când s-a îmbolnăvit de cancer, Părintele Paisie, la insistenţele apropiaţilor săi, a acceptat tratamentele clasice (operaţii, radioterapie, chimioterapie...); a se vedea *ibidem*, p. 206-207.

[273] A se vedea Père Porphyre, *Vie et Paroles*, Lausanne, 2009, p. 286.

Trebuie să constatăm totuşi că Părinţii, în general, au îndemnat, în caz de boală, să se apeleze la medici şi la tratamentele existente, subliniind însă că, în ultimă analiză, puterea de a tămădui vine numai de la Dumnezeu şi ea e acordată prin delegare, ca să zicem aşa, medicilor, a căror pricepere e darul lui Dumnezeu, şi doctoriilor, pe care Dumnezeu le-a răspândit în natură sau le-a dat oamenilor ştiinţa de a le crea.[274]

Atitudinea precedentă însă, chiar dacă în fapt rămâne excepţională şi nu poate fi considerată normativă pentru creştinism, ne obligă să admitem, dintr-o perspectivă creştină, că cei aflaţi într-o astfel de situaţie au dreptul de a pune o limită tratamentelor sau în orice caz să nu condamnăm din punct de vedere moral refuzul îngrijirilor, atunci când acesta e însoţit de credinţă şi nădejde în Dumnezeu. Un astfel de refuz pare cu atât mai puţin condamnabil când moartea este iminentă sau când terapiile s-au dovedit ineficace.

În această privinţă, e interesant să cităm iarăşi poziţia pe care o exprimă Sfântul Vasile cel Mare în ultima sa regulă din *Regulile mari*, referitoare la medicină: „Să nu ne punem toată nădejdea numai în această artă [...], ci să ştim că Domnul nu ne va lăsa să fim încercaţi mai mult decât putem îndura (1 Cor. 10, 13)".[275] Aflăm aici şi îndreptăţirea medi-

---

[274] A se vedea studiul nostru: *Théologie de la maladie*, ed. a III-a, Paris, 2001, p. 114-117.

[275] *Regulile mari*, 54, 5 şi 3.

cinei, dar şi conştiinţa clară a limitelor ei şi primejdia de a o absolutiza, şi aducerea-aminte de pronia dumnezeiască, care veghează ca suferinţa să nu întreacă puterea fiecăruia de a o îndura.

Într-un document recent, consacrat problemei eutanasiei – care este unul dintre rarele texte oficiale ale Bisericii Ortodoxe pe această temă –, Sfântul Sinod al Bisericii Greciei garantează ca posibil refuzul de a apela la medicină, prin predarea deplină în grija proniei dumnezeieşti, subliniind că o astfel de atitudine nu poate fi nicidecum asimilată vreunei forme de eutanasie:

> „Tradiţia bisericească înfăţişează numeroase exemple de sfinţi care n-au voit să apeleze la medici şi la medicamente pentru a se vindeca, ci s-au lăsat cu totul în grija proniei lui Dumnezeu în ceea ce priveşte evoluţia ulterioară a sănătăţii şi vieţii lor. Există cazuri de asceţi care au recurs la folosirea de medicamente sau de alte mijloace medicale, dar au socotit lucrul acesta drept o abatere de la desăvârşire. Aceasta nu lasă să se înţeleagă o atitudine ambiguă din partea Bisericii, ci demonstrează respectul absolut acordat libertăţii omului şi deciziilor sale personale. De aceea, trebuie să vedem ce anume se află în spatele motivelor exprimate de pacient, care e starea sa sufletească, care este sensul profund al voinţei şi alegerii sale. Dacă nevoitorul refuză să fie tratat într-un spital, alegând să-şi continue viaţa de nevoinţă, aceasta nu înseamnă că optează pentru eutanasie."[276]

---

[276] *Poziţii fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 44.

c. *Îndreptățirea morală de a nu recurge la mijloace medicale inutile sau prea sofisticate*

În acelaşi capitol din *Regulile mari* în care vorbeşte despre medicină, Sfântul Vasile cel Mare scrie:

> „Ceea ce este de prisos, căutat cu orice preț, care cere multă pregătire şi ne ține îndreptată spre grija trupului aproape toată viața, de aşa ceva creştinii trebuie să se ferească."[277]

Acest sfat se situează într-un context particular, în care Sfântul Vasile dezvoltă ideea că anumite boli ne mână la o reacție spirituală, dorită de Dumnezeu, mai înainte de a ne mâna la tămăduirea lor. Dând numeroase pilde în acest sens, el adaugă:

> „Aşadar, ce câştig pot să aibă de la medicină oamenii în acest fel? Nu este mai degrabă un pericol pentru ei, ca unii care (s-au abătut de la învățătura cea dreaptă), ca să se îngrijească de trup?"[278]

Remarca Sfântului Vasile referitoare la „ceea ce este de prisos, căutat cu orice preț şi cere multă pregătire" în materie de terapeutică, rămâne destul de vagă, însă ea este citată adesea în contextul reflecției etice asupra încrâncenării terapeutice.[279]

---

[277] *Regulile mari*, 55, 2 (în rom., *PSB*, vol. 18).

[278] *Ibidem*, 5.

[279] A se vedea H. T. Engelhardt jr., *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 317. H. T. Engelhardt şi A. Smith, „End-of-Life: The Traditional Christian View", *The Lancet*, 366, 2005, p. 1047. J. J. Pérez-Coba Diez del Corral, „Le bien de la vie et le bien de la santé: le devoir de les protéger", în E. Sgreccia şi J. Lafitte (editori), *Au chevet de la*

„Ceea ce este de prisos" pare într-adevăr să denumească mijloacele terapeutice care îşi arată inutilitatea prin aceea că nu conduc la ameliorarea stării de sănătate a pacientului; în ceea ce priveşte: „căutat cu orice preţ" sau care „cere multă pregătire", acestea par să corespundă acelor „mijloace excepţionale" sau „dispropoţionate", cum le numesc unii eticieni moderni, care şi îndreptăţesc moral abţinerea de la folosirea lor (a se vedea *supra*). Ultima remarcă din acest citat nu este lipsită de importanţă. Sfântul Vasile, în general, situează folosirea mijloacelor medicale într-un cadru spiritual, arătând că pentru om e mai important să se îngrijească de suflet decât de trup. De aici se vede cât de primejdios este din punct de vedere spiritual ca cel aflat pe pragul morţii, care nu mai are şanse de însănătoşire, să se preocupe de trup, irosindu-şi slabele puteri care i-au mai rămas – cu un folos vremelnic şi chiar zadarnic –, punându-şi întreaga nădejde în ştiinţa medicinei, în loc să se pregătească de trecerea în lumea de dincolo, îngrijindu-se din răsputeri de sufletul său şi punându-şi de acum nădejdea numai în Dumnezeu.

---

personne qui meurt: orientations éthiques et pratiques, Paris, 2009, p. 114. În primul dintre studiile citate, T. Engelhardt comentează remarca Sf. Vasile într-o manieră radicală: „Astfel de terapii sunt neadecvate, disproporţionate, excepţionale şi, din punct de vedere moral, greşite. Ele nu numai că *pot*, dar chiar *trebuie* stopate şi evitate. Amânarea morţii, ferirea de suferinţă şi corectarea handicapurilor /organice şi psihologice/ nu trebuie să devină proiecte devorante" (*op. cit.*, p. 317).

Cu adevărat, e un lucru de temut ca strădania vană de a împiedica venirea morții să nu devină piedică pentru mântuirea sufletului.

d. Îndreptățirea morală de a nu amâna moartea

Din punct de vedere creştin, o problemă particulară se pune atunci când moartea este iminentă. A încerca, prin mijloace medicale, să o eviți sau să o amâni nu înseamnă oare a te împotrivi voinței lui Dumnezeu, Cel care, potrivit concepției creştine, măsoară timpul viețuirii pământeşti a fiecărui om[280] şi aşadar hotărăşte şi clipa naşterii, şi clipa morții sale?

O astfel de concepție este apărată de unii Părinți, ca fiind în acord cu ideea că se cuvine să primim moartea cu voie bună, ca una care ne eliberează de relele de acum şi ne trece în lumea cea fericită a Împărăției cereşti; fireşte, fără însă a o provoca ori a o grăbi pe acest motiv.

În această privință, e plin de semnificație cuvântul rostit de Sfântul Ciprian către creştinii din Cartagina, în vremea în care cetatea era bântuită de ciumă, iar locuitorii ei, înspăimântați de spectrul morții, încercau cu disperare să rămână în viață. El osândeşte, ca pe un semn al lipsei de credință, dorința omului de a se agăța de viața aceasta tocmai în vremea în care se arată limpede voia lui Dumnezeu de a-l chema la viața ce va să fie.

---

[280] Cf. Sir. 17, 2: „Zile cu număr şi puțină vreme i-a dat lui".

„Nu voia noastră, ci voia dumnezeiască se cade să o împlinim, aşa cum ne învaţă rugăciunea Domnului. Ce nebunie! Ceri împlinirea voii lui Dumnezeu, şi nu-L asculţi când îţi porunceşti să ieşi din lumea aceasta? Ne împotrivim din răsputeri, ca nişte slugi îndărătnice, venind înaintea Stăpânului trişti şi supăraţi. Soarta nenorocită, nu voia supusă ne scoate din această lume. Ne ducem la Dumnezeu cu silă, şi aşteptăm de la El răsplată cerească? Pentru ce mai ceri, omule, venirea Împărăţiei lui Dumnezeu dacă robia pământească îţi e aşa de dragă"?[281] [...]. Iubiţii mei fraţi, să ne reînsufleţim credinţa, să ne întărim sufletul, să ne gătim să împlinim voia dumnezeiască şi, alungând cu totul frica morţii, să cugetăm la nemurirea care-i urmează negreşit. Purtarea să ne fie după credinţa noastră: [...] când ceasul plecării va suna pentru noi, să mergem fără şovăială şi neîntârziat la Domnul care ne cheamă.[282] Aşa se cuvine să fie întotdeauna purtarea robilor lui Dumnezeu, dar mai ales în vremurile noastre. Vedem doar cum lumea se prăbuşeşte lovită de nenorociri care se abat asupra ei din toate părţile; prezentul este aşa de jalnic, viitorul, şi mai şi; e un mare bine pentru noi, de aceea, să părăsim iute această viaţă. Dacă aţi vedea zidurile casei voastre clătinându-se, acoperişul surpându-se, întreaga clădire stând să se prăbuşească – fiindcă şi casele îmbătrânesc şi pier şi ele –, nu v-aţi grăbi să fugiţi? Dacă aţi fi loviţi pe mare de o groaznică furtună, dacă învolburarea valurilor primejduieşte corabia, nu v-aţi grăbi să ajungeţi în port? Dar, priviţi, lumea se

---

[281] *De mortalitate*, 18.
[282] *Ibidem*, 24.

clatină, se prăbuşeşte; nu-i bătrâneţe aici, ci sfârşitul tuturor lucrurilor; totul vesteşte o cădere grabnică; şi când Dumnezeu vă scoate devreme din atâtea ruine, din naufragii, din tot felul de nenorociri, voi nu-I mulţumiţi, voi nu-I daţi slavă![283] Gândiţi-vă, iubiţii mei fraţi, că noi ne-am lepădat de lume, că suntem străini şi călători pe acest pământ. Să primim cu bucurie ziua în care ne primim fiecare adevăratul sălaş, ziua în care suntem sloboziţi din legăturile acestei vieţi, ca să ne întoarcem iarăşi în Rai şi în Împărăţia cerească. Cine, dar, trăind în ţară străină, nu s-ar grăbi să vină iar în ţara sa? Care om, având să treacă marea, ca să se întoarcă la ai săi, nu şi-ar dori vânt prielnic, ca să-i îmbrăţişeze mai curând pe cei dragi? Patria noastră e cerul; acolo se află strămoşii noştri, adică patriarhii. Pentru ce să nu ne grăbim să ne bucurăm de vederea lor? Acolo ne aşteaptă toţi cei dragi: părinţii, fraţii, fiii, întreaga ceată a celor preafericiţi, care, siguri pe nemurirea lor, n-au altă grijă decât mântuirea noastră. Câtă fericire şi pentru ei, şi pentru noi, ca iar să ne întâlnim, ca iarăşi să fim împreună! Ce desfătare să locuieşti în Împărăţia cerească, fără a te mai teme de moarte şi încredinţat că vei trăi în veci! Poate fi oare o fericire mai deplină?"[284]

Sfântul Ioan Gură de Aur, la rândul său, se minunează de strădaniile oamenilor, sortiţi cu toţii morţii, de a rămâne în viaţa aceasta cu preţul multor suferinţe, şi de puţina râvnă de a se pregăti pentru viaţa de dincolo:

---

[283] *Ibidem*, 25.
[284] *Ibidem*, 26.

„De ce atâta alipire de viaţa de acum şi atâta dispreţ pentru cea viitoare? [...] Oamenii nu mai sunt ce au fost odinioară, pentru că ne scârbim de cealaltă viaţă şi nu facem nimic pentru ea, în vreme ce, pentru a ne păstra viaţa de acum, suntem gata să îndurăm oricâte suferinţe."[285]

Aflăm aceeaşi temă şi la Fericitul Augustin, care înfierează alipirea de viaţa aceasta nenorocită, când în sfârşit se arată zorii vieţii celei pururea fericite:

„Oricum ar fi viaţa de acum, ne legăm de ea, şi cu toate supărările şi necazurile ei, ne temem, tremurăm, ca nu cumva să ajungem la capătul acestei vieţi firave. Fiindcă iubim atât o viaţă plină de întristări şi trecătoare, n-ar trebui oare să înţelegem, n-ar trebui oare să ne gândim cu cât mai vrednică e de iubirea noastră viaţa cea nepieritoare? Luaţi aminte, fraţilor, cât de mult s-ar cuveni să ne alipim de viaţa în care se trăieşte veşnic. Iubeşti această viaţă în care trudeşti atât de mult, te zbaţi, alergi, te osteneşti. [...] Câte întristări în viaţa aceasta nenorocită pe care o îndrăgeşti! Şi crezi tu, oare, că ai să trăieşti veşnic şi n-ai să mori niciodată?! Vedem că templele se prăbuşesc, piatra şi marmura, chiar dacă sunt încinse cu fier şi cu plumb, iar omul se aşteaptă să nu moară? Învăţaţi-vă, fraţilor, să căutaţi viaţa cea veşnică în care n-aveţi de îndurat niciun chin, în care veţi domni veşnic cu Dumnezeu. «Cine este omul cel ce voieşte viaţa – adică, zice proorocul –, care iubeşte să vadă zile bune?» (Ps. 33, 12). Cu adevărat, când zilele sunt grele, e mai de

---

[285] *Omilii la Coloseni*, VIII, 5.

dorit moartea decât viaţa. Când îi încearcă necazurile, grijile, certurile, boala, nu-i vedem noi oare pe oameni, nu-i auzim că-şi cer moartea şi necontenit spun: «Doamne, ia-mă odată de aici, curmă şirul zilelor mele!»? După puţină vreme însă, când simt ameninţarea, aleargă, aduc doctori, le făgăduiesc argint şi daruri. Iar moartea le zice atunci: «Iată-mă, sunt eu, cea pe care ai cerut-o de la Dumnezeu; de ce acum m-alungi?» Vezi cum singur te înşeli şi te alipeşti de această viaţă nenorocită![286] Despre timpul acesta de-acum vorbeşte Apostolul când îndeamnă: «răscumpărând vremea, căci zilele rele sunt» (Efes. 5, 16). Şi cum n-ar fi rele zilele pe care le străbatem în mijlocul stricăciunii cărnii, împovăraţi de un trup ce se destramă, printre atâtea ispite şi greutăţi, când avem parte numai de plăceri deşarte, de bucurii îngrijate, de chinurile fricii, de patimi poruncitoare şi de supărări care ne seacă? Ah, cât sunt de rele zilele noastre, şi nimeni nu vrea să le vadă sfârşite! Şi ne rugăm la Dumnezeu fierbinte să ne dăruiască lungime de zile! Dar ce este oare viaţa lungă decât un lung chin? Este viaţa lungă altceva decât un lung şir de zile rele?”[287]

Nu aflăm în aceste texte niciodată ideea că ar trebui sau că am putea, fie noi înşine, fie apelând la altcineva, să ne luăm viaţa sau să grăbim venirea morţii. Principiul clar admis de creştinism că niciun om nu e stăpân pe propria sa viaţă şi nu poate să hotărască ceasul morţii rămâne subînţeles şi de o

---

[286] *Sermones* (Omilii), LXXXIV, 1.
[287] *Ibidem*, 2.

valoare absolută. Un alt principiu important poate fi însă extras de aici: viața pământească în sine nu are o valoare absolută (mai ales în ochii creştinului, care schimbă viața de aici cu viața cea veşnică) şi, odată ajunsă la capătul ei, nu merită să fie păstrată cu orice preț, pentru că astfel, pe de o parte, omul poate fi menținut în mod inutil într-o stare de suferință, iar pe de alta, s-ar putea să ne împotrivim voii lui Dumnezeu.

Respectarea voii dumnezeieşti constituie de fapt criteriul pentru legitimitatea dorinței de a muri pe care omul poate să o aibă, după cum se scrie în documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei referitor la eutanasie, menționat mai sus: „Alegerea morții este un păcat atunci când izvorăşte din negarea voii lui Dumnezeu. Dimpotrivă, atunci când izvorăşte din iubire de Dumnezeu, dorirea morții este o binecuvântare specială, un har deosebit şi o virtute rară («doresc... să fiu împreună cu Hristos» – Filip. 1, 23)”.[288]

e. Relativizarea de către creştini a vieții şi a morții biologice

Reflecțiile precedente se inserează într-un context mai vast, în care viața şi moartea biologică sunt relativizate prin credința creştinului că mai există o altă viață – chiar şi aici pe pământ – şi o altă moarte.

Pentru creştin, pe de o parte, mai importantă decât viața biologică e viața duhovnicească dobân-

[288] *Poziții fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 43.

dită la Botez, care devine pentru el adevărata sa viață, viața omului celui nou în Hristos, trăită, ca un nou mod de a fi, în Biserică, mediul adecvat acestui nou statut ontologic, tot aşa cum familia biologică şi societatea erau înainte un mediu adecvat vechiului său statut. Putem cita în această privință reflecțiile profunde ale mitropolitului Ioan Zizioulas, care spune că Botezul îl înființează pe om într-un nou ipostas, „ipostasul eclezial", pe care el îl opune „ipostasului biologic".[289]

Pentru creştin, pe de altă parte, viaţa pământească, vremelnică, devine neînsemnată în raport cu viaţa cea veşnică, de care va avea parte în lumea de dincolo, în Împărăția cerească – o viață mai prețioasă prin veşnicia ei, o viață mai bună, pentru că-l scapă pe om de mărginirile şi zbuciumul acestei lumi, pentru că e viață trăită în preajma lui Dumnezeu, de ale Cărui bunătăți omul e menit dintru început să se împărtăşească.

În aceste condiții, viața biologică nu este un bine absolut care trebuie păstrat cu orice preț.

Tot aşa, moartea biologică e şi ea relativizată în trei moduri.

În primul rând, potrivit învățăturii creştine, ea nu e singura moarte care îl paşte pe om. Există şi o moarte spirituală, pe care o îndură aici, pe pământ, din pricina păcatelor sale, şi care e mult mai de temut decât

---

[289] A se vedea *L'Etre ecclésial*, Geneva, 1982, p. 42-45, 48-55.

cea biologică, după cum spune Însuşi Hristos: „Nu vă temeţi de cei care ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; ci temeţi-vă mai curând de acela care poate şi sufletul şi trupul să le piardă în gheena" (Matei 10, 28; Luca 12, 4). Potrivit Părinţilor, mai înainte de a muri cu trupul, Adam a avut parte de această moarte spirituală, şi mai cu seamă din pricina ei a suferit.[290]

În al doilea rând, moartea biologică nu este doar un efect al păcatului strămoşesc, care s-o facă cu totul rea; ea le-a fost dată oamenilor de Dumnezeu ca har izbăvitor, pentru ca starea de muritori supusă relelor lumii căzute să nu fie veşnică.[291]

În al treilea rând, moartea se arată a fi trecere de la un mod de viaţă la altul, mai înalt şi mai bun. Ea permite omului eliberarea din relele acestei lumi şi intrarea în locul în care „nu e nici durere, nici întristare, nici suspin",[292] şi creştinul e încredinţat că „nu este, Doamne, moarte pentru robii Tăi când ieşim din trup şi venim la Tine, Dumnezeule, ci mutare de la cele mai pline de întristare la cele mai bune şi mai vesele şi la odihnă şi bucurie"[293]. Această lume mai bună îi este

---

[290] A se vedea Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea cuvântului*, III, 5; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XI, 2; Sf. Grigorie Palama, *Către Xenia monahia*, 9-10; *Capete despre cunoaşterea naturală, cunoaşterea lui Dumnezeu, viaţa morală şi făptuire*, 51; *Omilii*, XI, PG 151, 125A.

[291] A se vedea Sf. Vasile cel Mare, *Dumnezeu nu este autorul relelor*, 7. Metodiu de Olimp, *Despre înviere*, XL; XLIII. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, V, 4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 10, PG 91, 449BC; *Răspunsuri către Talasie*, 42, CCSG 7, p. 287; 61, CCSG 22, p. 85.

[292] Rugăciune din Slujba înmormântării şi a Panihidei.

[293] Slujba plecării genunchilor de la Vecernia din Duminica Cincizecimii, Rugăciunea a şasea.

încă de acum familiară creştinului, fiindcă e continuarea vieţii duhovniceşti trăite de el aici pe pământ, prin care are buna nădejde a vieţii celei veşnice, primind drept merinde pentru călătoria spre ea împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos.

După cum viaţa biologică nu este un bine absolut, care trebuie păstrat cu orice preţ, moartea biologică nu este nici ea un rău absolut, de care trebuie să ne ferim cu orice preţ.

f. Necesitatea unui timp de pregătire pentru moarte

E important ca omul să poată înfrunta moartea în chip conştient. Se spune în mod curent că cei care au murit subit, rapid, în somn au avut parte de o „moarte uşoară”. Dar această opinie nu este conformă cu perspectiva ortodoxă, pentru care, dimpotrivă, este foarte important ca omul să fie conştient că va muri şi să aibă timpul şi luciditatea necesare pentru a se pregăti de moarte, de intrarea în cealaltă lume, ca să-L întâlnească pe Dumnezeu cu o aşezare a sufletului cât mai duhovnicească. Iar aceasta se dobândeşte, între altele, prin mărturisirea tuturor greşalelor din viaţa sa şi prin pocăinţă până la ultima suflare, însoţită de mulţumire adusă lui Dumnezeu.

Într-o minunată rugăciune, rostită în fiecare dimineaţă de mulţi creştini ortodocşi, de care am mai amintit, arhimandritul Sofronie, cel care a alcătuit-o, cere de la Dumnezeu acest lucru, spunând: *„Dăruieşte-mi mie, Doamne, să ajung la cunoştinţa adevărului Tău. Prelungeşte-mi viaţa până voi aduce Ţie*

roada de pocăinţă adevărată; să nu mă iei la jumătatea zilelor mele, nici în ceasul întunecării mele, (...) Iar când, întru adâncul înţelepciunii Tale, ai rânduit a pune capăt vieţii mele pe pământ, atunci mai înainte fă mie cunoscută moartea mea, ca să se gătească sufletul meu spre a Te întâmpina. În ziua aceea, cea mare şi sfântă, fii cu mine, Doamne, şi dăruieşte mie bucuria cea negrăită a mântuirii Tale. Curăţeşte-mă de toată greşala cea văzută şi cea ascunsă şi de toată fărădelegea ce se tăinuieşte întru cele dinlăuntru ale mele, şi mă învredniceşte de răspuns bun înaintea Scaunului celui înfricoşat al Judecăţii Tale".[294]

Celebrul bioetician ortodox american, H. T. Engelhardt, ale cărei poziţii sunt în mod voit provocatoare, consideră drept justificate procedurile de reanimare şi de menţinere în viaţă întreprinse – conform unei cereri formulate în prealabil – în cazul persoanelor care, altfel, s-ar afla în situaţia nefericită de a se apropia de hotarele morţii fără să aibă timpul şi aşezarea sufletească cuvenite pentru a se pregăti să le treacă.[295]

---

[294] În Archimandrite Sophrony, *Sa vie est la mienne*, Paris, 1981, p. 63.

[295] H. T. Engelhardt şi A. Smith Iltis, „End-of-Life: The Traditional Christian View", *Lancet*, 366, 2005, p. 1045 şi 1047; *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 322. Engelhardt scrie mai ales: „În fine, tehnologia avansată, tratamentul invaziv pot fi necesare din punct de vedere moral pentru cei care nu s-au simţit încă obligaţi să împlinească datoria ce o au de a se pocăi şi de a căuta Împărăţia cerurilor. Pacienţii care se preocupă numai de urmarea unui tratament destinat să le sporească calitatea vieţii pe care o mai au de trăit, sau care doresc să aibă parte de o «moarte demnă», în loc să se îngrijească de

Fără să mergem până acolo, e totuşi de dorit ca în astfel de situaţii să se ţină seama de această dorinţă, pe care în mod firesc ar trebui s-o aibă orice creştin, asigurându-i-se bolnavului – fie în mod activ, fie prin renunţarea la intervenţii „intensive", invazive şi greu de suportat – momentele de luciditate şi de pace de care are nevoie.

Renunţarea la terapii greu de suportat nu se face în acest caz în numele reducerii costurilor economice pentru societate (criteriu de care ţin seama regulile moralei romano-catolice[296]), ci pentru reducerea „costurilor spirituale"[297] ale persoanei aflate la capătul vieţii.

---

stabilirea unei legături cucernice şi de rugăciune cu Dumnezeu, trebuie trataţi, în măsura în care este posibil din punct de vedere moral şi medical, până când vor ajunge să-şi cunoască ei înşişi mărginirea şi să se întoarcă spre Împărăţia cerească. Când cel aflat la sfârşitul vieţii este încă alipit de această lume, iar nu întors către Dumnezeu, continuarea tratamentului trebuie încurajată, în speranţa că el se va întoarce către Dumnezeu într-o atitudine de căinţă. Tehnologia avansată poate astfel furniza timpul suplimentar necesar pentru ca omul să aibă parte de o moarte cu adevărat bună, adică de o moarte în rugăciune şi căinţă". O poziţie asemănătoare este exprimată şi de Pr. N. Hatzinikolaou, „Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death, Dying and Euthanasia", *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 190.

[296] În numele teoriei tomiste a binelui obştesc, care, din nefericire, riscă o dată mai mult să neglijeze persoana în favoarea unui principiu general. Pr. N. Hatzinikolaou, *art. cit.*, loc. cit.

[297] A se vedea H. T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 318. Acesta merge până la a vorbi de „ameninţarea spirituală" pe care o reprezintă pentru persoană tratamentele excesive (*ibidem*).

g. Respectarea agoniei şi a procesului de separare a sufletului de trup

După cum am arătat în altă parte, antropologia ortodoxă tradiţională nu concepe moartea ca pe un fenomen punctual, ci ca pe un proces care se desfăşoară într-un anumit interval de timp.[298]

Acest proces corespunde separării sufletului de trup.[299] Fie că e lin, fie că e anevoios, el constituie întotdeauna o grea încercare pentru cel care-l îndură, fiindcă produce separarea sufletului de trupul cu care e intim legat, potrivit constituţiei naturale a omului din această viaţă pământească, şi de care e ataşat psihic şi spiritual; şi totodată pentru că e vorba de despărţirea de tot ce-i era familiar aici, pe pământ, de oameni şi de lucruri.[300]

Acest proces este precedat de aşa-numita agonie, în timpul căreia omul simte frica – firească – de moarte, chiar dacă prin credinţă şi viaţă duhovnicească s-a pregătit pentru clipa şi încercarea aceasta.[301]

Pentru om e foarte important să aibă acum cât de cât răgaz, luciditate şi linişte pentru a înfrunta toate aceste încercări, pentru a se folosi de prezenţa

---

[298] *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, ed. a II-a, Paris, 2004, p. 69. Acest fapt este subliniat de Dr. M. Andronikof în studiul său, *Transplantation d'organes et éthique chrétienne*, Paris-Suresnes, 1993, şi de Pr. N. Hatzinikolaou, „Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death, Dying and Euthanasia", *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 188.

[299] A se vedea *ibidem*, p. 63-64.

[300] *Ibidem*, p. 37-39, 64-65, 70-72.

[301] *Ibidem*, p. 37-39, 63-65, 70-72.

celor din jur, veniți să-l sprijine și să-l îmbărbăteze, ca şi de ajutorul Bisericii, prin Sfintele sale Taine (Sfântul Maslu[302] şi Împărtăşania) şi slujbe – mai ales *Slujba la ieşirea cu greu a sufletului* şi *Canonul de rugăciune către Maica Domnului mai înainte de ceasul morții* –, menite să-l mângâie pe muribund, să-l întărească sufleteşte şi să-l ajute să se gătească pentru călătoria în cealaltă lume.[303]

De aceea şi din acest punct de vedere e de dorit să nu i se răpească muribundului, prin intervenții medicale greu de suportat și care nu-i mai sunt de folos, luciditatea, timpul şi liniştea necesare pentru a înfrunta duhovniceşte marea încercare a morţii şi a se găti de călătorie. E de dorit de asemenea ca el să nu fie rupt de legătura intimă cu apropiații săi şi cu Biserica, de care are atâta nevoie în aceste momente, prin izolarea sa într-o secție de reanimare, impersonală şi rece, printre tuburi şi aparate.

De aceea, ar trebui ca, din timp, îngrijirile paliative – care oferă un mediu mult mai prelnic pentru toate aceste lucruri pe care le-am înfățişat drept potrivite şi de dorit – să ia locul îngrijirilor intensive sau chiar să li se substituie de la bun început.[304]

---

[302] Referitor la Sfântul Maslu, care în Biserica Ortodoxă nu e o taină a „ungerii de pe urmă”, a se vedea studiul nostru: *Théologie de la maladie*, ed. a III-a, Paris, 2001, p. 90-93.

[303] A se vedea *Théologie de la maladie*, p. 39-41.

[304] A se vedea în această privință, interesantul studiu al lui G. Herranz, „Les interventions de réanimation et les patients au stade terminal: intégration des soins palliatifs et des soins intensifs”, în E. Sgreccia şi J. Lafitte (editori), *Au chevet de la personne qui meurt: orientations éthiques et pratiques*, Paris, 2009, p. 71-87.

h. Rugăciunea Bisericii pentru bunul sfârşit al vieţii

În cadrul ecteniilor mari, care punctează mai toate slujbele liturgice, Biserica Ortodoxă se roagă pentru ca fiii ei să aibă parte de un sfârşit creştinesc.

Formula care revine cel mai frecvent este: „Sfârşit creştinesc vieţii noastre, fără durere, neînfruntat, în pace, şi răspuns bun la înfricoşătoarea Judecată a lui Hristos, să cerem!" „Sfârşit creştinesc" înseamnă că omul moare în buna aşezare a vieţii celei în Hristos. Sfârşit „neînfruntat", adică nesupus ruşinii, şi „răspuns bun la înfricoşătoarea Judecată a lui Hristos" înseamnă că omul a izbutit să se căiască, să ceară şi să dobândească iertarea a tot păcatul săvârşit în viaţa sa, şi moare cu cugetul împăcat şi inima curată, cu bună nădejde că poate sta înaintea Judecătorului fără să-şi atragă osândă, şi că va fi aflat vrednic de viaţa din Rai şi de şederea alături de Dumnezeu, pentru că virtuţile şi faptele sale cele bune atârnă mai greu în cumpănă decât patimile şi greşalele sale.[305] Rugăciunea cere, de asemenea, un sfârşit „fără durere", ceea ce arată limpede că, din punct de vedere ortodox, durerea nu este un lucru de dorit, cu atât mai mult în această împrejurare, când ea poate fi, după cum tocmai am spus, pricină de tulburare şi stânjenitoare pentru sufletul care se găteşte duhovniceşte să treacă din această

---

[305] Referitor la judecata sufletului după moarte, a se vedea studiul nostru: *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, ed. a II-a, Paris, 2004, p. 137-148, 261-274.

lume în lumea de dincolo. „În pace" are mai multe înțelesuri. În primul rând, e vorba de pacea sufletului care a dobândit iertarea păcatelor şi, biruind încercările şi ispitele iscate de suferință, boală şi frica de moarte, şi-a aflat liniştea; cugetată duhovniceşte, pacea aceasta e tihna nepătimirii rodite de viața virtuoasă; e încă şi pacea pe care o dă în ceasul morții liniştea locului şi împăcarea cu semenii. La un prim nivel şi în contextul celor înfățişate în acest capitol, poate să însemne şi pacea trupului izbăvit de durere, dar şi de toată agitația şi greutatea tratamentelor istovitoare şi a terapiilor excesive.

i. Rugăciunea pentru despărțirea fără durere a sufletului de trup şi uşoara lui ieşire

O rugăciune pentru cei aflați pe patul morții, pe care o aflăm în cărțile de rugăciuni ortodoxe, ne reține deopotrivă atenția. Prin glasul preotului în ea se cere:

> „Aşa, Stăpâne Doamne, Dumnezeule, auzi-mă pe mine, păcătosul şi nevrednicul slujitorul Tău, în acest ceas, şi dezleagă pe robul Tău (N) de această durere de nesuferit şi de această neputință amară ce-l ține, şi-l odihneşte pe dânsul unde sunt sufletele drepților."[306]

Biserica cere aici, foarte limpede, nu numai uşurarea suferințelor celui aflat pe patul morții, ci şi scăparea lui, prin moarte, de o boală care țintuieşte sufletul

[306] ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Atena, 1992 (= Veneția, 1862), p.336 (în rom., *Molitfelnic*, Bucureşti, 2002, p. 181-182).

în trup şi-l împiedică să-şi ia zborul spre lumea de dincolo, ceea ce este un lucru păgubitor pentru om. Puţin mai înainte, aceeaşi rugăciune aduce aminte de caracterul eliberator al morţii, pe care Dumnezeu a rânduit-o pentru ca răul să nu fie veşnic:

> „Dar el călcând cuvântul poruncii Tale şi nepăzind chipul Tău, de care era împărtăşit – pentru ca răutatea să nu fie fără de moarte – din iubire de oameni, ca un Dumnezeu al părinţilor noştri, ai poruncit amestecului şi împreunării acesteia şi acestei negrăite legături a Ta – prin vrerea Ta cea dumnezeiască – să se desfacă şi să se risipească, pentru ca sufletul să meargă acolo de unde şi-a luat fiinţă, până la obşteasca înviere, iar trupul să se desfacă în cele dintru care a fost alcătuit."

Rugăciunea, iarăşi, cere lui Dumnezeu ca despărţirea sufletului de trup să se facă fără durere:

> „Pentru aceasta ne rugăm Ţie, Părintelui fără de început şi fără de moarte, şi Unuia-Născut Fiului Tău şi Preasfântului Tău Duh, ca să faci fără durere dezlegarea din trup a sufletului robului Tău (N)."

După cum spunea nu de mult un preot, această rugăciune se face atunci „când sufletul voieşte să iasă, dar nu poate", iar omul suferă din această pricină. Într-un anume sens, prin ea I se cere lui Dumnezeu să grăbească moartea, pentru ca sufletul muribundului să scape de suferinţele agoniei şi să-şi afle cât mai repede odihna şi pacea.

După cum remarca părintele Nicolae Hatzinikolaou: „Respectul faţă de făptura omenească se ma-

nifestă nu numai îngăduindu-i să moară, ci şi „uşurându-i” moartea. Aceasta nu înseamnă că-i provocăm moartea sau că intervenim în vreun fel în acest proces, ci că ne rugăm mai degrabă pentru odihna sa, decât pentru prelungirea vieţii sale. Căci dorinţa noastră este să o vedem în ceata „celor desăvârşiţi” (cf. Evr. 12, 23), iar nu pradă suferinţei”.[307]

6. ÎNCERCARE DE SINTEZĂ

Aceste diverse reflecţii pot părea difuze, imprecise şi nu foarte apte pentru rezolvarea problemelor prezentate în secţiunea precedentă, legate de situaţiile care ar putea impune stoparea tratamentelor.

Problemele acestea sunt de fapt, toate, probleme-limită legate de incertitudinea în care ne aflăm când e vorba de cunoaşterea momentului morţii (a momentului când survine, a momentului precis când s-a încheiat) şi al gradului de conştienţă al persoanei aflate în starea de trecere de la viaţă la moarte, o stare-limită care este ea însăşi un proces în derulare, iar nu un eveniment punctual.

Această incertitudine nu poate fi depăşită şi de aceea orice decizie privind stoparea tratamentelor, fie că este a medicului, a pacientului sau a familiei

---

[307] „Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death, Dying and Euthanasia”, *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 194.

sale, este supusă unui risc şi presupune o responsabilitate morală adesea dificil de asumat. Din această cauză o astfel de decizie nu o ia de unul singur medicul curant, ci o echipă medicală, în acord cu pacientul sau cu familia sa.

Dar primul principiu care trebuie reţinut este acela că acordul pacientului, exprimat în acel moment sau anterior, trebuie să fie absolut prioritar, pentru că este vorba de viaţa, moartea şi morala sa. În cazurile în care persoana implicată nu mai este în măsură să-şi exprime acordul şi nu şi l-a exprimat nici mai înainte, şi când familia este invitată să se pronunţe, aceasta (ca şi echipa medicală) trebuie să se considere obligată din punct de vedere moral să respecte intenţiile acelei persoane, fie că sunt cunoscute, fie că pot fi deduse din principiile morale impuse de credinţa sa.

În ceea ce-i priveşte, medicul şi echipa sa sunt desigur obligaţi să respecte propria lor deontologie, care, în starea actuală a deontologiei medicale, este uşor de conciliat cu principiile moralei creştine ortodoxe, posibilele conflicte situându-se mai curând între această morală şi legislaţia anumitor State.

În rândurile ce urmează vom expune o recapitulare a principiilor care, din punctul de vedere al unui creştin ortodox, pot justifica abţinerea de la tratamente sau stoparea lor.

1) Abţinerea de la tratamente în toate cazurile de boală este admisă pe baza unei practici monahale

cu autoritate, ai cărei chezaşi sunt Părinţii din vechime şi din vremurile noastre. Condiţia este ca ea să nu fie legată de o intenţie suicidară, ci de dorinţa predării în voia lui Dumnezeu.

Chiar şi din punctul de vedere al medicinei, după cum semnalează documentul deja citat al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, „acordarea îngrijirilor medicale şi a tratamentelor nu constituie, pe plan juridic, un drept medical în sine, ci numai o obligaţie, atunci când şi în măsura în care pacientul o doreşte".[308]

2) Cu atât mai mult, e admisă posibilitatea de a nu recurge la mijloace medicale mult prea sofisticate sau la tratamente inutile, adică lipsite în mod vădit de eficacitate terapeutică, sau de a întrerupe astfel de tratamente când ele au fost deja aplicate.

3) Abţinerea de la astfel de tratamente în faza terminală este cu atât mai recomandabilă cu cât ele riscă să-l facă pe om să se preocupe de îngrijirile acordate trupului şi să-i mobilizeze întreaga energie într-un moment al vieţii în care astfel de îngrijiri sunt o trudă vană şi când el ar trebui să poarte grijă, neîntârziat, de sufletul său.

4) Potrivit credinţei creştine, viaţa este darul lui Dumnezeu, iar omul doar un păstrător al ei; Dumnezeu este stăpânul morţii şi al vieţii, El a hotărât măsura vieţii fiecărui om pe acest pământ şi prin ur-

---

[308] *Poziţii fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 45.

mare clipa morţii e în voia Sa. De aceea strădania de a amâna clipa morţii cu ajutorul tratamentelor, atunci când omului i-a sunat ceasul şi e pe cale să moară, nu este un lucru tocmai cuvenit, care pare să se împotrivească voii lui Dumnezeu. În acest stadiu şi din acest punct de vedere, atât amânarea morţii, cât şi grăbirea ei pot fi o gravă eroare morală.[309]

5) La un nivel mai elementar, moartea este în fond un proces natural ce ţine de viaţă (în starea ei actuală, decăzută), care trebuie acceptat – dacă nu e produs de cauze excepţionale, remediabile – ca marcând limpede sfârşitul vieţii, ca ireversibil şi, până la urmă, de scurtă durată.[310]

---

[309] A se vedea S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 176; J. J. Zizioulas, „Euthanasia: Decisions at the End of Life", *Pandochion*, 6, 2002, p. 58; N. Hatzinikolaou, „Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death, Dying and Euthanasia", *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 191.

[310] Printre problemele prezentate mai sus figurează imposibilitatea de a determina momentul precis al morţii. În schimb, procesul care duce la moarte în scurt timp este global identificabil pentru medicină, şi adesea bolnavul are intuiţia apropierii morţii sale. După cum notează Pr. S. Harakas, unul dintre principalii eticieni ortodocşi ai zilelor noastre: „Viaţa fizică implică, în ceea ce-l priveşte pe om, capacitatea de a-şi menţine activităţile vitale cu ajutorul unei nutriţii normale. Moartea începe atunci când sistemele corpului, care sunt legate între ele, încetează să funcţioneze, alterând procesul vital normal. Moartea survine atunci când pana sistemică devine ireversibilă" (*Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, 1992, p. 128-129; cf. *For the Health of Body and Soul. An Eastern Introduction to Bioethics*, Brookline, Mass., 1980, p. 34; *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 172-173). Noţiunea de „sisteme" corelate este interesantă; foarte des moartea e anunţată nu doar de faptul că un singur organ dă semne de slăbiciune sau încetează de a mai funcţiona, ci de

6) În aceste condiții, întreruperea sau abținerea de la tratamente sunt, din punct de vedere etic, nu numai îndreptățite,[311] ci şi de dorit, şi nu pot fi asimilate unei forme de eutanasie, fie ea activă ori pasivă, pentru că intenția medicului şi a pacientului nu este aceea de a provoca moartea; moartea survine în mod natural, ca o consecință a patologiei subiacente,[312] care continuă de altfel să se dezvolte independent de acțiunile întreprinse în vederea prelungirii vieții.[313]

7) Din perspectivă creştină ortodoxă, moartea nu este un rău absolut, care trebuie amânat cu orice preț, nici viața biologică nu este un bine absolut, care trebuie prelungit cu orice preț. Moartea spirituală este răul absolut de care trebuie să ne ferim, şi viața spirituală este binele absolut care trebuie dobândit. Să amintim aici minunata zicere a Sfântului Ioan Gură de Aur: „Nu e rău să mori; rău e să mori rău".

---

faptul că toate organele „cedează" unul după altul, chiar atunci când funcționarea unui organ a fost menținută sau restabilită artificial. Lucrul acesta indică limpede atât caracterul inevitabil al procesului natural al morții, cât şi iminența acesteia. Plecând de la acest punct de vedere, Pr. S. Harakas deduce principiul potrivit căruia diversele tratamente nu sunt legitime decât atâta vreme „cât există o speranță rezonabilă că ele vor permite *întregului sistem* organic să revină după un timp la o funcționare normală sau cvasi-normală" (*ibidem*).

[311] A se vedea S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 171-173.

[312] A se vedea *ibidem*; J. Breck, „Orthodoxie et euthanasie", *Bioéthique orthodoxe*, VII, Actes du VII-ème colloque de l'Association orthodoxe d'études bioéthiques, 20 mai 2006, Paris, 2008, p. 154; H. T. Engelhardt, *The Foundation of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 319.

[313] H. T. Engelhardt, *ibidem*.

Viaţa biologică nu are valoare în sine; are valoare în calitatea sa de viaţă a unei persoane, prin încărcătura spirituală care i se conferă şi care o caracterizează; altfel, nu este decât o abstracţiune.[314] În mod paralel, moartea nu este o non-valoare absolută, dat fiind faptul că, din punct de vedere creştin, ea nu este doar negarea şi sfârşitul existenţei pământeşti, ci şi poarta de intrare în viaţa de apoi, în viaţa veşnică, viaţa Împărăţiei cerurilor, iar primirea ei în duh creştin e hotărâtoare pentru urcarea la cele de sus.

Perspectiva creştină plasează viaţa pământească, mărginită prin fire, într-un ansamblu mai vast,[315] care include şi viaţa cerească, nemărginită prin har, la care se merge pe calea morţii şi care nu e ruptă de viaţa de aici, pentru că amândouă fac parte din existenţa persoanei. Astfel, viaţa biologică e valoroasă nu doar ca existenţă pământească, ci şi pentru că se înveşniceşte şi se înalţă la cele mai presus de ea.[316]

---

[314] Pr. J. Breck spune pe drept cuvânt că „«vitalismul», care susţine că viaţa biologică trebuie menţinută cu orice preţ şi prin toate mijloacele posibile, chiar dacă sună ca o nobilă apărare a principiului «sfinţeniei vieţii», este de fapt o formă de idolatrie biologică, care acordă prioritate valorii abstracte a existenţei fizice, menţinută în raport cu nevoile personale, iar nu cu menirea supremă a omului" (*Le Don sacré de la vie. Les chrétiens orthodoxes et la bioéthique*, Paris, 2007, p. 234-235).

[315] Potrivit formulei din Documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei cu privire la eutanasie, „viaţa pe plan biologic nu defineşte întregul traiect al fiinţei omeneşti" (*Poziţii fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 44).

[316] După cum notează în mod just Pr. J. Breck, „viaţa omenească, în aspectul ei de existenţă biologică, nu poate fi considerată un bine absolut, care trebuie păstrat pentru ceea ce este în sine. Valoarea supremă şi semnificaţia ei se situează

8) Pentru creştin, sfârşitul vieţii este un moment crucial. Starea spirituală în care îl află moartea e hotărâtoare pentru viaţa sa în veşnicie.

Răgazul dinaintea morţii e timp de pocăinţă, de împăcare cu Dumnezeu şi cu semenii, de curăţire a minţii şi a inimii, timp de rugăciune fierbinte şi alipire puternică de Dumnezeu.

Aşadar, e important ca în aceste momente bolnavul să aibă parte de tratamente şi îngrijiri care să înlesnească o astfel de lucrare duhovnicească, iar nu s-o împiedice ori s-o tulbure,[317] sleindu-l de puteri sau lipsindu-l de luciditate şi de liniştea necesară, producându-i chin şi suferinţă, izolându-l de fraţii săi de credinţă şi de rudele sale, care pot să-i ofere sprijinul de care are atunci atâta nevoie.

În perspectivă ortodoxă, eficacitatea tratamentelor trebuie evaluată în termeni de „cost spiritual".

în afara sa, dincolo de hotarele existenţei pământeşti" (*Le Don sacré de la vie. Les chrétiens orthodoxes et la bioéthique*, Paris, 2007, p. 241). Lucrul acesta nu-l împiedică însă pe autor să spună că „viaţa omenească, prin însăşi natura ei, este sacră, pentru că poartă în ea chipul şi scopul Creatorului ei" (*ibidem*, p. 243; cf. p. 255). Ni se pare că aici viaţa este în mod abuziv privită ca valoare în sine şi izolată de persoană şi natura persoanei, pentru că viaţa nu este altceva decât o dimensiune a persoanei. Potrivit antropologiei creştine, omul se arată a fi după chipul lui Dumnezeu prin întreaga sa fire, nu doar prin viaţa din el, care nu este decât unul dintre darurile cu care Dumnezu a înzestrat firea omenească.

[317] După cum notează Pr. S. Harakas, „în general, Biserica Ortodoxă învaţă că atât medicul, cât şi familia au datoria să-i asigure pacientului o atmosferă cât mai liniştitoare cu putinţă, ca să poată stărui în curaj, răbdare, căinţă şi rugăciune, necesare în astfel de împrejurări" (*For the Health of Body and Soul. An Eastern Introduction to Bioethics*, Brookline, Mass., 1980, p. 37).

Se poate ca un tratament care aduce un câştig de viaţă în privinţa duratei să se traducă printr-o pierdere de viaţă în privinţa valorii, dacă el vatămă viaţa spirituală a persoanei, împiedicând-o să se manifeste. Se cuvine, aşadar, ca acest ultim factor să fie hotărâtor când e vorba de decizia de a întrerupe tratamentele sau de a nu le aplica.[318]

De obicei, în cadrul reflecţiei etice, se pune întrebarea dacă este sau nu moral să se întrerupă sau să nu se mai aplice tratamentele în anumite circumstanţe. Trebuie, de asemenea, din punct de vedere ortodox, să se pună întrebarea dacă este moral sau nu să se înceapă ori să se continue aceste tratamente. Pentru că e posibil să fie conforme cu morala, definită prin raportare la binele spiritual al bolnavului, întreruperea şi necontinuarea lor, iar nu continuarea aplicării lor.[319]

9) Independent de aceste consideraţii, tratamentele pot şi chiar trebuie să nu fie iniţiate sau să se întrerupă de îndată ce se vădesc tot atât de chinuitoare pentru pacient – sau chiar mai chinuitoare – ca boala şi infirmitatea lui.

---

[318] A se vedea H. T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 319: „În mod paradoxal, imperativul tehnic de a utiliza toate resursele disponibile pentru a prezerva viaţa /biologică/ poate conduce la tentaţia de a nimici viaţa /spirituală/. Practicile medicale centrate pe prezervarea cu orice preţ a vieţii costă enorm din punct de vedere moral şi spiritual: viaţa spirituală a pacienţilor şi a celor care-i tratează poate fi astfel primejduită".

[319] Bioeticianul ortodox H. T. Engelhardt insistă mult asupra acestei probleme. A se vedea Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 318-319.

Pe de o parte, pentru că rolul medicinei nu este, desigur, acela de a spori suferința pacientului sau răul pe care-l îndură, potrivit principiului hipocratic: cea dintâi grijă este de a nu vătăma (*primum non nocere*), și jurământului pe care medicii sunt datori să-l respecte: „Voi orienta tratamentul aplicat bolnavilor spre folosul lor, potrivit puterilor și rațiunii mele, și mă voi feri de la orice lucru rău și de la orice nedreptate".[320]

Pe de altă parte, pentru că întotdeauna creștinismul a considerat că suferința trebuie asumată spiritual atunci când e inevitabilă, dar nu este un păcat să ne ferim de ea atunci când ea poate fi evitată.[321]

---

[320] E de la sine înțeles că, potrivit acestor principii, medicul are datoria de a nu iniția sau de a nu continua un tratament care să constituie, prin el însuși sau prin efectele secundare pe care le produce, un risc suplimentar pentru sănătatea sau viața pacientului.

[321] Am studiat îndelung problema suferinței din perspectiva Tradiției patristice ortodoxe în lucrarea noastră: *Dieu ne veut pas la souffrance des hommmes*, ed. a II-a, Paris, 2008, la care facem trimitere. Nu împărtășim punctul de vedere exprimat de Pr. Jean Breck în mai multe studii ale sale (*Le Don sacré de la vie. Les chrétiens orthodoxes et la bioéthique*, Paris, 2007, p. 242-254; „Ortodoxie et euthanasie", *Bioéthique orthodoxe*, VII, Actes du VII-ème colloque de l'Association orthodoxe d'études bioéthiques, 20 mai 2006, Paris, 2008, p. 159-161), care, influențat în mod vădit de dolorismul occidental, tinde să acorde importanță excesivă suferinței, ajungând să-i acorde o „valoare răscumpărătoare" (*Le Don sacré de la vie*, p. 244, 246, 249, 254; „Orthodoxie et euthanasie", p. 159). În concepția sa cu privire la raportul dintre suferințele omului și suferințele lui Hristos, autorul, marcat de teoriile catolice și protestante cu privire la răscumpărare, se îndepărtează și de Tradiția ortodoxă (a se vedea îndeosebi: *Le Don sacré de la vie*, p. 253, și „Orthodoxie et euthanasie", p. 160-161). Fundamental, autorul uită că nu există decât un singur Mântuitor și că numai suferințele Sale sunt cu adevărat răscumpărătoare.

Documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei referitor la eutanasie admite că este o datorie pentru medic „evitarea utilizării de mijloace medicale agresive care mai mult îl chinuie decât îl vindecă pe pacient" şi spune că: „tratamentul medical trebuie aplicat până în momentul în care complicaţiile şi problemele suplimentare pe care le produce ajung să chinuie, în loc să aline. Medicina nu trebuie nici să cauzeze, nici să prelungească suferinţa".[322]

10) Moartea, chiar socotită rod al păcatului strămoşesc, e privită de spiritualitatea creştină şi ca o lucrare a proniei lui Dumnezeu, pentru ca să nu se înveşnicească starea nenorocită a omului pe acest pământ.

Când sfârşitul vieţii e plin de suferinţă, moartea nu se mai arată pentru sufletul creştin ca un rău, ci, dimpotrivă, ca o izbăvire de relele acestei lumi şi ca o poartă prin care se intră la viaţa cea bună. Şi atunci omul poate să spună, cu îndreptăţire, ca Iona: „Mai bine este să mor decât să trăiesc!" (Iona 4, 8).

11) De aceea, când agonia se prelungeşte, când suferă şi sufletul, şi trupul, e de dorit, pentru binele omului, ca moartea să vină mai repede, pentru ca sufletul să fie eliberat din legăturile trupului şi să-şi poată lua zborul spre viaţa cea nouă şi mai bună, care îl aşteaptă în cealaltă lume. În astfel de cazuri, Biserica cere cu rugăciune fierbinte de la Dumnezeu, singurul Stăpân al vieţii şi al morţii, eliberarea muribundului.

---

[322] *Poziţii fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 47-48.

12) Multe dintre principiile enunţate mai sus se aplică, desigur, în situaţiile în care bolnavul îndură suferinţe insuportabile,[323] pe care nicio medicaţie nu le poate uşura.

La fel, şi în cazul comei ireversibile sau al stării vegetative persistente.[324] Menţinerea alimentării şi hidratării artificiale nu mai au atunci decât funcţia de a prelungi o viaţă redusă la cea mai rudimentară expresie a sa, iar dacă mai este încă (în sensul strict al cuvântului) viaţă a unei persoane omeneşti, ea nu mai este (în sens larg) viaţă cu adevărat omenească

[323] După cum notează Pr. S. Harakas, e dificil de stabilit limita dintre suferinţele suportabile şi suferinţele insuportabile (*For the Health of Body and Soul. An Eastern Introduction to Bioethics*, Brookline, Mass., 1980, p. 36). Credem însă că în acest caz trebuie să prevaleze simţirea subiectivă a pacientului, şi nu evaluarea obiectivă a corpului medical. În prezent, în mediul spitalicesc, în mod obişnuit i se cere pacientului să-şi evalueze el însuşi gradul de suferinţă, pe o scară de la 1 la 10.

[324] Eticienii ortodocşi se deosebesc pe această temă de eticienii catolici fideli magisteriului. De pildă, Pr. J. Breck scrie: „Când un bolnav este în comă ireversibilă (în măsura în care e omeneşte posibil ca aceasta să fie constatată) sau îndură suferinţe intolerabile, pe care medicamentele nu pot să le aline, atunci un personal medical responsabil din punct de vedere moral nu-şi va face un obiectiv esenţial din perpetuarea acestei stări" („Les malades au stade terminal de la maladie", *Contacts*, 42, 1990, p. 25). În ceea ce priveşte întreruperea alimentării şi hidratării, acelaşi autor spune în continuare: „Când bolnavul e pe moarte şi când s-a stabilit clar că lipsirea de hrană nu-i mai poate face niciun rău, o astfel de procedură poate fi, de fapt, cea mai potrivită" („Les malades au stade terminal de la maladie", *ibidem*, p. 27). H. T. Engelhardt, la rândul său, consideră că alimentarea şi hidratarea artificială pot fi o mare pierdere din punct de vedere spiritual faţă de puţinul câştig de viaţă biologică, şi de aceea pot fi întrerupte" (*The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 319).

(şi poate fi, în anumite cazuri, chiar inferioară vieţii animale).[325] Ce sens mai are viaţa pământească, când modalităţile de conştiinţă ale vieţii pământeşti au dispărut în mod ireversibil şi când persoana şi-a pierdut întreaga capacitate de relaţionare?[326] Când sufletul nu mai găseşte în trup nicio posibilitate de exprimare, nu încetează el oare de a mai fi cu adevărat un suflet întrupat, nu încetează oare atunci făptura omenească să mai existe ca un tot unitar?[327] Nu este de dorit atunci eliberarea deplină a sufletului, pentru ca el să poată ajunge la modul de existenţă care se cuvine sufletului despărţit de trup şi care nu se mai exprimă prin mijlocirea lui? Nu este de dorit să-l lăsăm să-şi trăiască viaţa plenară, menită lui în lumea cealaltă? Împiedicând sufletul să-şi ia liber

---

[325] Cf. N. Hatzinikolau, „Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death and Euthanasia", *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 192.

[326] Ni se pare totuşi excesiv a spune, aşa cum face Pr. J. Breck, că în acest caz nu mai există viaţă personală („Orthodoxie et euthanasie", *Bioéthique orthodoxe*, VII, Actes du VII-ème colloque de l'Association orthodoxe d'études bioéthiques, 20 mai 2006, Paris, 2008, p. 153), pentru că muribundul continuă să existe ca persoană. Să reţinem, în schimb, această remarcă a Pr. S. Harakas: „Când, în particular, nu există nicio dovadă a unei activităţii cerebrale, odată cu încetarea funcţionării sistemelor (*systemic breakdown*), putem spune cu certitudine că pacientul nu mai este în viaţă într-un mod relevant din punct de vedere religios" (*For the Health of Body and Soul. An Eastern Introduction to Bioethics*, Brookline, Mass., 1980, p. 35; *Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, 1992, p. 129).

[327] Cf. N. Hatzinikolaou, „Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death and Euthanasia", *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 192.

zborul, oare nu-l constrângem şi nu-l îndurerăm îngrijindu-ne de durerile trupului?[328]

13) În toate aceste situaţii, refuzul tratamentelor sau întreruperea lor sunt, fără nicio îndoială, legitime din punct de vedere creştin, cu o singură condiţie: să nu aibă drept scop provocarea morţii ori grăbirea ei; altfel avem de a face cu o formă de eutanasie, care, după cum am văzut, este total respinsă de morala creştină, care Îl socoteşte pe Dumnezeu drept singurul stăpân al vieţii şi al morţii.

Mai întâi de toate, intenţia este cea care determină caracterul moral sau imoral din punct de vedere creştin al atitudinii adoptate şi al deciziei luate în această privinţă.[329]

14) În aplicarea tratamentelor, ca şi în eludarea lor (abţinerea de la ele sau întreruperea lor), minimum necesar este să nu dăuneze, iar maximum de dorit, să fie spre binele *duhovnicesc* al muribundului.

Caracteristica poziţiei ortodoxe, în toate aceste privinţe, este că ea are în primul rând în vedere bi-

---

[328] După cum scrie N. Hatzinikolaou: „Pentru Biserica Ortodoxă, libertatea sufletului e exprimată de coexistenţa sa cu trupul atâta vreme cât trupul este biologic viu. Însă atunci când survine moartea, libertatea sufletului se manifestă prin eliberarea sa temporară din trupul biologic, cu perspectiva de a fi reunit cu el după înviere, în Împărăţia lui Dumnezeu. Refuzul persistent al morţii când i-a sosit ceasul, ca negarea perspectivei vieţii veşnice pentru suflet şi a Învierii «in ziua cea de apoi», are în fapt drept consecinţă chinuirea sufletului" („Prolonging Life or Hindering Death? An Orthodox Perspective on Death and Euthanasia", *Christian Bioethics*, 9, 2003, p. 192).

[329] Referitor la acest punct şi la cel precedent, a se vedea H. T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 320-321.

nele *duhovnicesc* al persoanei. Important e binele vieţii, nu lungimea ei; iar binele acesta e cel duhovnicesc.[330]

În acest caz, binele e legat de ajutorul pe care îl primeşte muribundul – nu numai prin tratamente, ci şi prin renunţarea la ele şi prin înlocuirea lor cu îngrijiri paliative, într-o ambianţă adecvată din punct de vedere material şi uman – pentru ca să-şi poată trăi în chip cuvenit, duhovniceşte, ultimele clipe de viaţă în această lume şi trecerea către lumea cealaltă.

15) Pentru echipa medicală este, fireşte, imposibil, din diverse motive, să evalueze starea şi nevoile spirituale ale unui muribund. De aceea, după cum am spus la începutul acestei sinteze şi o spunem din nou în încheiere, ultima decizie în ceea ce priveşte continuarea sau întreruperea tratamentelor, în situaţia în care lucrul acesta este conform cu morala creştină, revine persoanei în cauză.

---

[330] După cum scrie Pr. J. Breck, „criteriul suprem pentru a determina dacă într-o anumită situaţie e necesară întreruperea tratamentului este binele spiritual al bolnavului. Aceasta înseamnă că principiul «sacralităţii vieţii» şi cel al «calităţii» ei nu trebuie să se excludă reciproc. Dată fiind dimensiunea transcendentă a existenţei umane, respectul caracterului sacru al vieţii trebuie întotdeauna să ţină seama de calitatea ei spirituală". O astfel de poziţie păstrează o distanţă egală între încrâncenarea terapeutică şi eutanasie. „Caracterul sacru al existenţei umane – spune în continuare acelaşi autor – nu este în mod necesar respectat prin menţinerea funcţiilor biologice. «Calitatea» vieţii nu este nici ea asigurată prin «debranşarea» bolnavului sau prin administrarea unei injecţii letale" („Les malades au stade terminal de la maladie", *Contacts*, 42, 1990, p. 24-25).

De aceea este important ca fiecare creştin, ţinând seama de faptul că s-ar putea să nu mai fie în stare în ceasul morţii să-şi exprime gândurile şi dorinţele, să le facă din vreme cunoscute rudelor, prietenilor şi duhovnicului, pentru ca ei să poată lua o decizie în cunoştinţă de cauză.[331]

---

[331] Referitor la acest subiect, H. T. Engelhardt spune: „Creştinii trebuie să dea din vreme indicaţii, nu numai restrictive, pentru a fi feriţi de intervenţii medicale cu adevărat inutile sau dăunătoare din punct de vedere spiritual, ci şi constructive, pentru a avea parte de o cuvenită călăuzire duhovnicească în vremea dinaintea morţii. Ei trebuie să desemneze pe cineva care să poată lua hotărâri în locul lor şi să indice numele duhovnicului, în aşa fel încât alegerea de a continua tratamentul sau de «a lăsa natura să-şi urmeze cursul» să se facă în modul cuvenit. Aceste preocupări spirituale trebuie clar comunicate rudelor, familiei şi medicilor. Aşadar, persoana mandatată cu rol decizional nu trebuie să fie numaidecât un membru al familiei, în înţelesul obişnuit al cuvântului, ci una care este cu adevărat în măsură să ia decizii conforme cu ţelurile unui creştin cinstitor al Tradiţiei" (*The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 322).

IV
Îngrijirile paliative și tratarea suferinței

1. ÎNGRIJIRILE PALIATIVE

Odată cu decizia de a întrerupe sau de a nu începe un tratament, în situațiile și condițiile definite în capitolul precedent, trebuie să se decidă și îngrijirile necesare pentru alinarea – sau prevenirea – suferințelor bolnavului și să i se acorde sprijinul sufletesc și duhovnicesc necesar pentru a-și sfârși zilele cât se poate de liniștit din punct de vedere fizic, sufletesc și spiritual.

În această privință, vom face deosebire între tratamentele terapeutice și îngrijirile paliative, acestea din urmă preluând funcția celor dintâi sau înlocuindu-le de la bun început atunci când, potrivit principiilor enunțate mai sus, ele se dovedesc nefolositoare sau dăunătoare.

Intervenția medicinei nu încetează în acest caz, dar capătă o altă formă.

Medicina paliativă este o medicină globală care se îngrijește de persoana pacientului – privită în totalitatea sa – pe patru planuri: medical, psihologic,

social şi spiritual.[332] Ea a fost definită ca „îngrijirea holistică a pacientului care suferă de o boală aflată într-o stare avansată de evoluție".[333] Ea nu caută nici să grăbească, nici să întârzie moartea, pe care o consideră un proces natural, ci se concentrează asupra îngrijirii bolnavului atunci când tratamentele cu scop terapeutic devin inutile, iar tratamentele care țin de medicina intensivă nu par a fi oportune. Ea doreşte să protejeze calitatea vieții, oferind pacientului tot ceea ce-i poate ameliora starea fizică şi psihică, dar şi viața sa spirituală, în faza finală a existenței sale pământeşti.

Pentru a arăta limpede faptul că medicina nu se reduce la dimensiunea sa propriu-zis terapeutică, se citează adesea cuvintele lui Hipocrate, care definesc scopul medicinei în totalitatea ei şi datoria oricărui medic, anume de „a vindeca atunci când se poate, de a alina cât mai mult cu putință şi de a trata întotdeauna". A alina înseamnă aici în primul rând a uşura durerea şi teama, apoi a oferi îngrijiri, ajutor şi întărire prin asistență psihologică şi duhovnicească.

Cel dintâi aspect ține propriu-zis de medic, care prescrie analgezicele, anxioliticele şi sedativele adecvate şi corect dozate; al doilea aspect, de ansamblul echipei medicale, dar şi de persoane din

---

[332] Cf. D. C. Saunders, „Principles of Symptoms Control in Terminal Care", *Medical Clinics of North America*, 66, 1982, p. 1169-1188.

[333] The National Council for Palliative Care, *Palliative Care Explained* (http://www.npc.org.uk/palliativecare.html).

afara ei: psihologi, preoți, rude, prieteni sau persoane cu vocație şi pregătire în acest sens.

Acordarea îngrijirilor paliative presupune un cadru deosebit. Ea cere mai ales un corp medical special instruit şi foarte disponibil, o libertate de acțiune pentru cei care intervin din afară şi colaborarea concertată şi permanentă a tuturor persoanelor implicate. Ea depăşeşte aşadar cadrul propriu-zis spitalicesc, conducând la crearea de instituții speciale, numite „case de îngrijire", „case medicale", hospis etc.

Cu toate că astfel de structuri tind astăzi să se dezvolte, în ansamblu numărul lor rămâne mic şi cu totul neîndestulător. Pentru că la nivel de stat se lovesc de problema costului, cel mai adesea instituțiile particulare, în general religioase, sunt cele care iau inițiativa de a le crea şi care îşi asumă sarcina de a le întreține, pornind de la convingerea fermă că îngrijirile paliative constituie o bună alternativă la eutanasie, pe care aceste instituții o condamnă.

Toate studiile arată că alegerea eutanasiei este legată mai puțin de frica de moarte (pentru că prin ea omul doreşte de fapt să-şi grăbească moartea şi chiar să-şi curme el însuşi zilele, cu ajutorul unei alte persoane), cât de frica de suferință sau de un sfârşit „nedemn" al vieții, adică frica de a nu oferi celorlalți o imagine degradată şi de a nu fi o povară insuportabilă pentru cei din jur, din punct de vedere fizic, psihic şi financiar.

În ceea ce priveşte suferința, îngrijirile paliative pot oferi garanția evitării sau cel puțin a unei mari uşurări

a ei; tehnicile de uşurare a durerii au devenit astăzi atât de performante, încât rar se întâmplă ca pacienţii să aibă de îndurat dureri insuportabile; iar atunci când sunt astfel de cazuri, mai întotdeauna e vorba de o aplicare incorectă a tratamentelor disponibile.

Îngrijirile paliative pot de asemenea să asigure persoanei aflate la sfârşitul vieţii – oricât de mare ar fi degradarea pricinuită de boală sau de infirmitate – păstrarea demnităţii, prin comportamentul respectuos şi iubitor al celor care o îngrijesc şi datorită posibilităţii de a-şi sfârşi viaţa în pace, cu luciditate, într-un mediu primitor, organizat în acest scop, sprijinit de persoane care au ales în mod liber şi dezinteresat să se consacre ajutorării celorlalţi.

În felul acesta, îngrijirile paliative îi răpesc eutanasiei raţiunea de a fi şi constituie o reală alternativă[334], oferind, în sens pozitiv, condiţiile obiective ale unei morţi cu adevărat „bune".

Totuşi, aplicarea lor pune, la diferite nivele, probleme etice, care se cer examinate.

2. RETICENŢE LEGATE DE TRATAREA SUFERINŢEI

a. Prejudecăţi medicale şi sociale

O primă problemă care se pune este o anumită reticenţă şi chiar o anumită dificultate în ceea ce priveşte tratarea suferinţei chiar la nivelul medici-

---

[334] Lucrul acesta este probat de fapte: în contextul îngrijirilor paliative nu există cereri de eutanasie.

nei. Vreme îndelungată medicina a considerat suferinţa drept un fenomen colateral al bolii (recunoscându-i-se chiar valoarea de simptom util) şi al anumitor tratamente, ţinând, în parte, de subiectivitatea pacientului, şi de aceea nu a fost luată în seamă şi tratată în sine. Chiar şi astăzi, în ciuda eforturilor reale care se fac la nivelul facultăţilor de medicină şi al spitalelor, medicii nu sunt suficient de bine pregătiţi în ceea ce priveşte tratarea durerii, iar legile promulgate de numeroase ţări, care prevăd obligaţia personalului medical de a trata durerea, sunt rău aplicate.[335]

Legătura dintre analgezice şi sedative ca: opiul, canabisul şi morfina, privite din perspectiva consumului şi traficului de droguri, a creat o mare prejudecată în ceea ce priveşte folosirea lor, limitând sau chiar împiedicând administrarea lor în anumite ţări.[336]

b. Prejudecăţi religioase

Uneori, medicina e influenţată de mentalitatea socială atunci când consideră suferinţa o constrângere care trebuie acceptată în toate situaţiile; iar mentalitatea socială, la rândul ei, e influenţată de

---

[335] Presa se face în mod regulat ecoul unor astfel de situaţii.

[336] Un articol din ziarul *Le Monde* indica, recent, că „aproximativ 80% din locuitorii globului sunt privaţi de morfină şi opiacee, administrate în scop medical" (C. Vincent, „L'accès aux traitements anti-douleur encore trop rare", *Le Monde*, 13 martie 2009).

mentalitatea religioasă, care priveşte suferinţa fie ca ispăşire a unor păcate vechi, fie ca un bun mijloc de mântuire (teme care se regăsesc, sub diverse forme, în diferite religii).

În ceea ce priveşte creştinismul, singurul de care ne ocupăm aici, putem reaminti cele scrise de noi într-o altă lucrare: „Creştinismul, mai cu seamă în Apus, a fost şi este încă şi azi văzut ca o religie care îndreptăţeşte şi preţuieşte suferinţa. Îndreptăţirea suferinţei ţine în mare parte de faptul că păcatul originar a fost înfăţişat de gândirea augustiniană – care s-a impus în Apus – ca întipărit în firea omenească, moştenit de toţi oamenii la naştere, ca o vină comună, pentru care toţi trebuie să plătească şi a cărui cuvenită plată sunt suferinţa şi moartea. Pe deasupra, suferinţa a fost adesea privită ca o dreaptă pedeapsă pe care omul trebuie să o îndure pentru păcatele sale.

Acceptarea suferinţei este legată, pentru întreaga teologie creştină, de Patimile şi Crucea îndurate de Fiul lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor. Dar ea a fost exagerată de o tendinţă a teologiei – apoi a pietăţii – confesiunilor creştine apusene (Catolicismul şi Protestantismul) de a plasa pătimirile şi moartea Domnului în centrul soteriologiei. Legat de aceasta, în Apus s-a dezvoltat o evlavie populară centrată deopotrivă pe cultul suferinţelor lui Hristos şi pe imitarea lui Hristos cel pătimitor; suferinţa a fost nu doar acceptată, ci chiar aleasă drept cale de mântuire, potrivit convingerii că prin ea fie se is-

păşesc păcatele, fie se dobândesc «merite prisositoare» în vederea mântuirii, sau socotindu-se că suferința este singura şi adevărata formă de unire cu Hristos. După ce a fost îndreptăţită ca pedeapsă pentru păcat, suferinţa îşi afla acum o îndreptăţire contrară şi complementară, ca mijloc de a se izbăvi de păcate. Această concepţie şi această formă de pietate au produs un cult adesea morbid al suferinţei, al cărui apogeu a fost curentul «dolorist». Această formă de reprezentare a suferinţei, chiar dacă a fost în largă măsură corectată şi curăţată de excese în sânul Bisericii Romano-Catolice, continuă să marcheze în diferite grade nu numai conştiinţa, ci şi inconştientul colectiv al societăţilor apusene, având asupra lor efecte majore".[337] Acest dolorism nu caracterizează numai unele tendinţe ale creştinismului apusean, ci se regăseşte în diverse grade – legat adesea de o influenţă catolică sau protestantă – la unii gânditori şi chiar la unii bioeticieni ortodocşi contemporani.[338]

---

[337] *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, ed. a II-a, Paris, 2008, p. 7-9.

[338] Cum este, de exemplu, cazul Pr. J. Breck, care, după cum am semnalat în capitolele precedente, în multe dintre studiile sale referitoare la sfârşitul vieţii insistă asupra „valorii răscumpărătoare a suferinţei". Lucrul acesta nu este reprezentativ pentru poziţia ortodoxă, care, după cum afirmă un document recent al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, consideră că „rolul pozitiv sau negativ al suferinţei depinde în mod considerabil de poziţia pe care o adoptă omul care o îndură" (*Poziţii fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 13).

3. DEPĂŞIREA PE PLAN SOCIAL ŞI MEDICAL A RETICENŢELOR LEGATE DE TRATAREA SUFERINŢEI

Reflecţia asupra eutanasiei mai ales a dus, pe plan social, la conştientizarea necesităţii de a trata suferinţa într-un mod mai sistematic şi mai eficace şi de a avea un personal medical pregătit în acest scop.

În Franţa, Legea Leonetti (din 22 aprilie 2005) precizează îndatoririle celor care tratează bolnavi în fază terminală, îndeosebi în ceea ce priveşte tratamentul durerii. Lăsând la o parte contextul francez, această lege merită toată atenţia, pentru modul subtil şi echilibrat în care menţine interdicţia eutanasiei, oferind totodată, pentru problemele dureroase care pot apărea la sfârşitul vieţii, soluţii care respectă atât nevoile şi demnitatea bolnavului, cât şi conştiinţa medicului. Această lege prevede mai ales că: a) „orice persoană are dreptul de a primi îngrijiri care au drept scop uşurarea durerii, care, în orice circumstanţă, trebuie prevenită, evaluată, avută în vedere şi tratată"; 2) „personalul sanitar trebuie să folosească toate mijloacele de care dispune pentru a asigura fiecărei persoane o viaţă demnă până în ceasul morţii. Dacă medicul constată că uşurarea suferinţei unei persoane aflate în faza avansată sau terminală a unei afecţiuni grave şi incurabile, oricare ar fi cauza acesteia, nu se poate face decât printr-un tratament care poate avea drept efect secundar scurtarea vieţii, el trebuie să informeze bolnavul [...], persoana de încre-

dere /desemnată de bolnav/, familia sau, în lipsa acesteia, pe unul dintre apropiații lui".

4. PROBLEMELE MORALE PE CARE LE PUNE TRATAMENTUL MEDICAL AL SUFERINȚEI

Dintr-un punct de vedere general, principala problemă morală pe care o pune tratamentul medical al suferinței priveşte utilizarea, când o cere cazul – în general în maladiile evolutive în stadiu terminal –, analgezicelor în doze mari, care pot avea drept consecință moartea pacientului, mai ales din cauza efectelor secundare pe care acestea le au asupra sistemului respirator.

Prescrierea unui astfel de tratament nu este ea, oare, asimilabilă unei forme de eutanasie? Este o întrebare pe care etica şi-a pus-o de multă vreme şi căreia i s-a dat următorul răspuns: Putem vorbi de eutanasie dacă intenția medicului, atunci când propune un astfel de tratament, este să provoace moartea, şi nu e vorba de eutanasie dacă intenția sa este de a uşura suferința (când nu are alt mijloc de a o face), iar moartea survine atunci ca un risc inevitabil, legat de acest tip de tratament, fără a fi deloc dorită, voită sau căutată.

Morala romano-catolică a făcut din acest principiu o axiomă, recurgând la teoria scolastică a dublului efect.

5. POZIŢIA ORTODOXĂ

În cadrul acestei reflecţii, este important să amintim că Tradiţia ortodoxă nu acordă valoare suferinţei în sine. Ea consideră că suferinţa trebuie acceptată şi asumată în mod duhovnicesc, atunci când este inevitabilă, dar nu trebuie căutată şi chiar trebuie evitată pe cât se poate. Lucrul acesta a fost recent reamintit într-un document al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei care exprimă poziţia ortodoxă: „Noi nu căutăm suferinţa, iar atunci când avem parte de ea, ne străduim, prin toate mijloacele, să-i facem faţă".[339] Am dezvoltat pe larg acest aspect într-un alt studiu al nostru[340] şi nu vom reveni asupra lui aici; ne vom limita, în legătură cu întrebarea care ne preocupă în acest moment, să tragem două concluzii: creştinul este îndreptăţit, pe de o parte, să aştepte şi să primească de la medicină uşurarea suferinţelor sale legate de boală şi, pe de altă parte, după cum am spus în capitolul precedent, să refuze tratamentele medicale care ar constitui pentru el, fie prin administrarea lor, fie prin efectele lor secundare, o sursă suplimentară de suferinţă (fizică sau psihică), fără ca lucrul acesta să fie compensat printr-o ameliorare semnificativă a stării sale de sănătate sau printr-o perspectivă reală de vindecare.

---

[339] *Poziţii fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 13.
[340] *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, ed. a II-a, Paris, 2008.

Suferinţa fizică, chiar dacă ne putem folosi în mod spiritual de ea (a se vedea mai jos) este în general o sursă de epuizare şi de tulburare pentru viaţa sufletească, iar reducerea ei contribuie, aşadar, la sporirea forţelor şi a liniştii lăuntrice de care bolnavul are nevoie pentru a se pregăti în chip duhovnicesc de moarte.[341]

Acelaşi document spune iarăşi: „Atunci când nu este în măsură să vindece, medicul e dator să fie alături de pacient, ajutându-l să lupte, uşurându-i durerea, alungându-i neliniştea, potolindu-i frica, ajutându-l să facă faţă tulburării, pentru ca să-şi poată trăi în mod demn ultimele clipe de viaţă".[342]

Problemele morale care continuă să se pună la acest nivel se referă la limita care trebuie respectată când e vorba de folosirea analgezicelor şi a sedativelor. Acestea, administrate în doză puternică, pot să provoace mai ales tulburări ale puterii de judecată, să reducă starea de luciditate şi să inducă somnul, în cadrul unui proces care adesea este ireversibil.

---

[341] După cum scrie Pr. J. Breck, „primul lucru de care trebuie să se ţină seama în cazul muribunzilor este uşurarea suferinţelor şi a durerilor fizice şi psihologice. Moartea «bună» vine numai în urma unei «bune» agonii. Scopul principal al echipei medicale nu trebuie să fie prelungirea vieţii muribundului, ci mai curând uşurarea suferinţei, pentru ca bolnavul să-şi poată folosi la maximum resursele spirituale. «Despărţirea sufletului de trup în pace» se face atunci când bolnavul e îndeajuns de eliberat de dureri şi alte feluri de suferinţă, încât să se poată pregăti de moarte în chip cuvenit" („Quelques questions concernant les malades au stade terminal de la maladie", *Contacts*, 42, 1990, p. 25).

[342] *Poziţii fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 20.

Or, am văzut în capitolul precedent că o moarte bună din punct de vedere creştin cere ca bolnavul să dispună de capacitatea de a-şi exersa corect puterea de judecată şi să-şi păstreze un anumit grad de conştienţă.

Din punctul de vedere al moralei ortodoxe, se cuvine, aşadar, ca uşurarea sau chiar eliminarea suferinţei – care tulbură viaţa duhovnicească, sleindu-l pe om de puteri, care e prilej de ispite şi necontenită încercare, care întunecă mintea şi conştiinţa, făcând-o neputincioasă – să se facă în aşa fel, încât omul să-şi păstreze câtuşi de puţin puterea de judecată şi starea de conştienţă, ca să se poată ruga şi căi.[343] Tratamentul cel mai potrivit este, aşadar, acela care conduce la o cât mai mare alinare a durerii şi o cât mai mică pierdere a stării de conştienţă.

„Sedarea terminală" – adică administrarea unei combinaţii de analgezice, anxiolitice şi hipnotice, care au ca efect inducerea unei stări de somn artificial, singurul mijloc de a-l scăpa de o cumplită suferinţă continuă – pare să fi fost admisă din cele mai vechi timpuri. Sfântul Vasile cel Mare, de pildă, spune: „Cu mătrăguna, doctorii vindecă insomniile, iar cu sucul de mac potolesc durerile cumplite ale trupurilor".[344]

---

[343] A se vedea H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Lise, 2000, p. 322; H. T. Engelhardt şi A. Smith Iltis, „End-of-Life: The Traditional Christian View", *Lancet*, 366, 2005, p. 1045; J. Breck, „Orthodoxie et euthanasie", *Bioéthique orthodoxe*, VII, Documentele celui de al VII-lea colocviu al Asociaţiei ortodoxe de studii bioetice, 20 mai 2006, Paris, 2008, p. 163.

[344] *Omilii la Hexaemeron*, V, 4 (în rom., *PSB*, vol. 17).

După cum se vede, în această privință medicina n-a progresat deloc, pentru că morfina, tratamentul cel mai indicat în cazul suferințelor puternice, nu este decât un derivat al opiului.

Principiul unei „sedări terminale" a fost admis de bioeticienii ortodocşi care s-au pronunțat pe această temă.[345] Unii dintre ei, la acuzația adusă acestei practici de a fi o formă deghizată de eutanisie, pentru că poate avea drept efect grăbirea morții, au răspuns invocând principiul dublului efect.[346] Alții, în schimb, se

---

[345] A se vedea de exemplu: H. T. Engelhardt şi A. Smith Iltis, „End-of-Life: The Traditional Christian View", *Lancet*, 366, 2005, p. 1054 şi 1047; J. Breck, *Le Don sacré de la vie*, p. 259-260: „Îngrijirile paliative, în situațiile evident terminale, de metastază sau alte patologii care cauzează dureri şi suferințe insuportabile şi refractare la orice alt tratament, pot include şi o «sedare terminală»"; „Orthodoxie et euthanasie", *Bioéthique orthodoxe*, VII, Documentele celui de al VII-lea colocviu al Asociației ortodoxe de studii bioetice, 20 mai 2006, Paris, 2008. Pe plan oficial, sedarea terminală este admisă şi de documentul deja citat al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei: „În cazurile în care pacientul nu reacționează la tratamente, e bine să i se administreze tranchilizante. Iubirea cere alinarea bolnavului prin toate mijloacele, şi nu se poate admite chinuirea lui prin privarea de un astfel de ajutor. Poate că e mai bine să se treacă de la somn la moarte. Biserica salută şi binecuvintează eforturile medicilor, care, prin tratamentul aplicat, uşurează durerea pacienților până în ultimul momentul al acestei vieți" (*Poziții fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 15).

[346] A se vedea J. Breck, *Le Don sacré de la vie*, p. 259-260. Doctrina dublului efect, elaborată de Toma d'Aquino, stabileşte condițiile în care este permisă săvârşirea unei fapte care are şi un efect bun, şi un efect rău: 1) fapta în sine trebuie să fie bună sau neutră din punct de vedere moral; 2) efectul bun trebuie urmărit prin săvârşirea faptei, iar nu efectul rău; 3) efectul rău nu trebuie să fie voit în mod direct, ci numai prevăzut şi admis; 4) efectul bun trebuie să fie mai puternic decât efectul rău, sau cele două trebuie să fie egale.

arată rezervaţi faţă de această teorie de origine scolastică utilizată de morala catolică, reproşându-i mai ales legalismul şi formalismul,[347] şi consideră că intenţia care stă la baza sedării terminale (uşurarea suferinţei pacientului, iar nu moartea lui) este suficientă pentru a disculpa moral această practică; de altfel, după cum am spus mai sus, nu s-a stabilit în mod ştiinţific că ea ar conduce la scurtarea vieţii pacientului.[348]

6. PROBLEMELE MORALE PE CARE LE PUNE ASISTENŢA ACORDATĂ BOLNAVULUI

Tratamentele paliative comportă, după cum am spus, în acelaşi timp o asistenţă medicală, psihologică şi duhovnicească.

Principiul moral de bază care trebuie să dirijeze aceste trei forme de asistenţă este respectarea absolută a credinţei şi convingerilor religioase ale pacientului şi a deciziilor cu privire la tratamentele şi

---

[347] A se vedea H. T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 321: „Este important să notăm o dată mai mult faptul că creştinismul tradiţional /ortodox/ nu foloseşte un principiu analog doctrinei romano-catolice a dublului efect. Doctrina morală a dublului efect este plasată într-un context religios care, chiar şi în cele mai bune circumstanţe, rămâne juridic". În plus, autorul reproşează acestei doctrine o distincţie arbitrară între efectul primar şi efectele secundare; după el, mai potrivit ar fi să se ţină seama de intenţii şi de ierarhia acestora în raport cu învăţătura de credinţă (a se vedea *ibidem*, p. 320-321).

[348] A se vedea studiul lui J. F. Peppin, „Intractable Symptoms and Palliative Sedation at the End of Life", *Christian Bioethics*, 9, p. 343-355.

îngrijirile de la sfârşitul vieţii, pe care acesta le ia conform credinţei şi convingerilor sale.

Astfel, în cazul în care există mai multe opţiuni conforme cu deontologia medicală, medicul are datoria de a o alege pe cea conformă cu voinţa pacientului.

Intervenţia psihologilor care au drept sistem de referinţă o antropologie incompatibilă cu credinţa pacientului nu este, din punct de vedere moral, de dorit.

În ceea ce priveşte asistenţa duhovnicească, aceasta poate fi acordată numai de un slujitor al religiei căreia îi aparţine pacientul, nu doar pentru că sunt de aceeaşi credinţă şi au aceleaşi principii morale, şi astfel se poate săvârşi o lucrare duhovnicească întemeiată pe ele, ci şi pentru aspectele sacramentale ale asistenţei religioase, îndeosebi spovedania, împărtăşirea regulată şi oficierea, ori de câte ori e nevoie, a Sfântului Maslu, Taină care se săvârşeşte pentru cei bolnavi, al cărei rost nu este doar tămăduirea, ci şi alinarea suferinţelor fizice, psihice şi sufleteşti, şi, după cum se spune în dese rânduri în rânduiala slujbei, iertarea păcatelor, curăţirea lăuntrică, mângâierea şi îmbărbătarea bolnavului.[349]

Fără ca lucrul acesta să ia neapărat forma unei *diakonia* instituţionalizate,[350] membrii Bisericii ar

---

[349] Despre originile, natura şi efectele Tainei Sfântului Maslu, a se vedea studiul nostru: *Théologie de la maladie*, ed. a III-a, Paris, 2001, p. 90-93.

[350] Despre forma pe care ar putea s-o ia o astfel de instituţie, care, fireşte, ar prezenta avantajul de a permite o pregătire organizată şi o mai bună acceptare şi integrare din partea structurilor de îngrijire, a se vedea remarcile Pr. J. Breck, *Le Don sacré de la vie*, p. 274-275.

trebui să se implice în sprijinul şi ajutorarea persoanelor aflate pe patul de moarte.

Documentul deja citat al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei subliniază responsabilitatea pe care o au creştinii de a alunga din sufletul celor aflaţi în suferinţă ispita de a cere eutanasia, ca unii care îi pot ajuta şi sprijini în multe feluri.

> „În situaţia în care pacientul, cuprins de frică, e puternic ispitit să aleagă eutanasia, Biserica, prin prezenţa sa, prin cuvântul de îmbărbătare, prin rugăciunile pline de putere, prin Taina Sfântului Maslu şi prin iubirea sa, poate dărui atâta nădejde şi alinare, încât frica de durere şi dorirea morţii să fie date uitării. Din acel moment, eutanasia, care nu figurează în morala Bisericii, dispare şi ca opţiune pentru pacient."

Pentru aceasta, documentul preconizează chiar o organizare a acestui sprijin:

> „Pentru ca să-şi facă mai puternic simţită prezenţa în momentele de grea încercare, când se iau decizii cruciale, Biserica nu trebuie să stea şi să aştepte ca bolnavii să vină la ea, ci trebuie să meargă să-i cerceteze pe patul de boală, ajutându-i cu delicateţe, în chip folositor. Pentru aceasta, îndemnăm, pe de o parte, la susţinerea instituţiei preoţilor de spital, iar pe de altă parte, la organizarea de grupe de voluntari care să meargă în spitale pentru a oferi sprijin şi alinare celor grav bolnavi. Dacă abandonul îi împinge la eutanasie, iubirea, mângâierea şi nădejdea vie le întăresc dragostea de viaţă."[351]

---

[351] *Poziţii fundamentale cu privire la eutanasie*, par. 53-54.

Sprijinul acesta nu are însă numai un scop moral, al evitării eutanasiei. El are o rațiune şi un rost duhovnicesc mai amplu. Decurge în mod firesc din datoria iubirii şi din compasiunea de care se cuvine să dea dovadă oricare creştin față de suferințele şi încercările semenilor săi, legată de sentimentul solidarității ființiale pe care îl dă apartenența în comuniune la unul şi acelaşi trup eclesial, care este Trupul lui Hristos, potrivit cuvintelor Apostolului Pavel:

> „Căci precum trupul unul este, şi are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, aşa şi Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toți la un Duh ne-am adăpat. Căci şi trupul nu este un mădular, ci multe. Dacă piciorul ar zice: Fiindcă nu sunt mână, nu sunt din trup, nu pentru aceasta nu este el din trup. Şi dacă urechea ar zice: Fiindcă nu sunt ochi, nu fac parte din trup – nu pentru aceasta nu este ea din trup. Dacă tot trupul ar fi ochi, unde ar fi auzul? Şi dacă ar fi tot auz, unde ar fi mirosul? Dar acum Dumnezeu a pus mădularele, pe fiecare dintre ele, în trup, cum a voit. Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul? Dar acum sunt multe mădulare, însă un singur trup. Şi nu poate ochiul să zică mâinii: N-am trebuință de tine; sau, iarăşi, capul să zică picioarelor: N-am trebuință de voi. Ci cu mult mai mult mădularele trupului, socotite a fi mai slabe, sunt mai trebuincioase. Şi pe cele care ni se par că sunt mai de necinste,

> pe acelea cu mai multă cinste le îmbrăcăm; şi cele necuviincioase ale noastre au mai multă cuviinţă. Iar cele cuviincioase ale noastre n-au nevoie de ea. Dar Dumnezeu a întocmit astfel trupul, dând mai multă cinste celui căruia îi lipseşte, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să îngrijească deopotrivă unele de altele. Şi dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună (...) Iar voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare fiecare în parte." (1 Cor. 12, 12-27)

E un lucru esenţial ca la sfârşitul vieţii, în locul sentimentului de părăsire şi înstrăinare pe care îl produc boala, încheierea vieţii sociale şi paşii ce-l poartă spre ieşirea din această lume – sau, adesea, chiar ambianţa artificială din spital –, omul să simtă prezenţa caldă, binevoitoare şi compătimitoare a fraţilor săi de credinţă din obştea bisericească – adevărata sa familie şi adevărata sa societate –, care-l învăluie în dragoste frăţească şi-l întăresc cu vorba, cu fapta şi îndeosebi cu rugăciunea lor.

7. PREGĂTIREA CREŞTINEASCĂ PENTRU ÎNFRUNTAREA SUFERINŢEI ŞI A MORŢII

Morala ortodoxă, după cum am văzut, admite ferirea de suferinţă atunci când se poate, şi aplicarea unui tratament cât se poate de eficient pentru înlăturarea sau măcar micşorarea ei. Este însă cu totul necesar să adăugăm câteva consideraţii care să pre-

cizeze condiţiile şi limitele duhovniceşti ale unei astfel de atitudini.

Mai întâi de toate este important ca fuga de suferinţă să nu fie rodul patimii şi să nu ajungă prilej de păcat. Se cuvine să amintim aici învăţătura Sfântului Maxim Mărturisitorul cu privire la patimi, potrivit căreia obârşia unora este căutarea plăcerii, a altora, fuga de durere (sau încercarea de a o evita), iar a altora încă şi amestecul acestor două tendinţe.[352] Într-adevăr, durerea, ca şi plăcerea, constituie latura vulnerabilă (care e trăsătura pătimitoare a firii omeneşti, moştenită prin păcatul strămoşesc) de care se folosesc demonii pentru a-l mâna pe om la păcat şi patimi.[353] Acesta este motivul pentru care Tradiţia ortodoxă nu socoteşte suferinţa valoroasă şi mântuitoare în sine. Acesta este motivul pentru care o priveşte cu oarecare temere, cugetând că e mai bine pentru om să se ferească atunci când e în primejdie să fie biruit, sau când lupta cu ea îl sleieşte de puteri, îl abate de la îndatoririle duhovniceşti, singurele importante, şi-l lipseşte cu totul de binefacerile lor.

Însă suferinţa e legea de neocolit a existenţei omeneşti căzute; nu poate fi nicicum ocolită, nicicum

---

[352] A se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, CSSG 7, p. 31-35 (în rom., *Filocalia*, vol. 3).

[353] A se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 42, CCSG 7, p. 128-129. Pentru dezvoltări mai ample ale acestui aspect şi ale celui precedent, a se vedea studiul nostru: *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, ed. a II-a, Paris, 2008, p. 43-51.

desfiinţată. Tot omul îşi are partea lui de suferinţă de înfruntat ca pe o încercare; şi nu arareori, mai apoi vede că n-a fost fără rost, ci de folos pentru sporirea sa duhovnicească.

Pentru că suferinţa, ca şi plăcerea, după cum tocmai am spus, este tărâm prielnic lucrării diavoleşti, tocmai bun ca să-l arunce pe om în patimi, este absolut necesar ca omul să se pregătească s-o înfrunte pe cea de neînlăturat, rămânând nepătimitor cu duhul în faţa ispitelor care, negreşit, se ivesc odată cu ea. Părinţii socotesc suferinţele de bunăvoie ale nevoinţei (legate îndeosebi de post, veghri şi osteneala muncii) o bună cale de pregătire pentru suferinţele cele fără de voie, iscate de necazurile vieţii, de boli şi neputinţe; luând asupra sa chinuri de bunăvoie, omul se deprinde cu suferinţa şi învaţă să alunge ispitele iscate de ea, biruind patimile stârnite de dorinţa de a scăpa de ea. Dar toate suferinţele vieţii sunt bun prilej de călire pentru a birui duhovniceşte încercarea care îl aşteaptă la capătul vieţii, adesea mai grea decât toate – deşi nu întotdeauna se întâmplă aşa.

Printre patimile de care trebuie să se ferească omul în vremea suferinţei sunt frica de suferinţă, nerăbdarea, descurajarea, tristeţea, amărăciunea, mânia; mai e şi deznădejdea, semn al lipsei de încredere şi de nădejde în pronia dumnezeiască, adică lipsă de credinţă în Dumnezeu şi de iubire a Lui, care duce la răzvrătire împotriva lui Dumnezeu şi la îndepărtarea de El.

Virtuţile potrivnice acestor patimi, de care trebuie să dea mai mult dovadă omul în astfel de împrejurări, sunt înstrăinarea de cele lumeşti, smerenia, răbdarea, nădejdea şi credinţa în Dumnezeu, dragostea faţă de El şi rugăciunea.

Rugăciunea e cea mai de preţ; e chemare a harului dumnezeiesc, singura scăpare a omului la vreme de necaz, tăria şi întărirea lui, cel ce sporeşte puterile sale şi-l ajută să treacă nevătămat prin încercări şi să biruiască ispitele diavoleşti iscate de ele; rugăciunea îl deschide pe om către har, ca harul să lucreze neîmpiedicat în el.

Iar harul acesta, care îi dă omului tăria să treacă proba suferinţei – neclintit de ispite şi nerobit de patimile iscate de diavoli prin mijlocirea ei –, este harul dobândit de Hristos pentru oameni, prin suferinţele îndurate de bunăvoie în vremea sfintelor Sale Patimi şi a răstignirii Sale, ca să primim putere din puterea Lui. Rostul suferinţelor lui Hristos nu este „răscumpărarea" noastră (lipsită de noimă şi dacă o raportăm la Dumnezeu Tatăl, şi dacă o raportăm la diavol, după cum bine arată Sfântul Grigorie Teologul), ci biruinţa – dobândită în mod potenţial pentru întreg neamul omenesc, şi în mod efectiv pentru toţi cei care se unesc cu El – asupra puterii pe care diavolul o căpătase, în urma păcatului strămoşesc, asupra tuturor oamenilor, prin boldul suferinţei.[354]

---

[354] A se vedea studiul nostru, *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, ed. a II-a, Paris, 2008, cap. 5: „L'attitude du Christ face à souffrance et Sa victoire sur elle", p. 71-82.

Înfruntând ispitele diavolului şi ale demonilor în cuptorul suferinţei, de bunăvoie îndurată pentru mântuirea noastră, Hristos nu S-a plecat în faţa nici uneia dintre aceste ispite, rămânând deplin nepătimitor cu duhul, menţinându-Şi în mod neştirbit şi neschimbat voinţa Sa omenească în acord cu voia dumnezeiască a Părintelui Său (deopotrivă voie a Sa, ca Dumnezeu ce este); şi astfel, tuturor celor care se vor uni cu El (în Biserică, prin Sfintele Taine ale Botezului şi Euharistiei, şi printr-o viaţă virtuoasă, după voia Sa) le-a făcut parte de acest har, care le dă puterea de a se împotrivi ispitelor diavoleşti şi de a rămâne nepătimitori cu duhul în vremea suferinţei.

Nepătimirea duhovnicească dobândită prin harul lui Hristos îl face pe creştin slobod în faţa suferinţei, nerobit de ea, neplecat cu duhul, ca unul care o socoteşte un lucru de nimic, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul,[355] şi-şi râde de ea bucurându-se, după cum ne arată pilda vieţii atâtor sfinţi.

Prin harul lui Hristos, creştinul preschimbă firea suferinţei. Din îndemn la păcat o face armă de luptă cu păcatul şi unealtă de curăţire a greşalelor; din cale spre patimi, suire la nepătimire; întristătoarea îi e prilej de veselie. Cea menită să-l surpe îi este spre zidire; cea seacă de bine după firea ei ajunge în chip minunat izvor de bunătăţi duhovniceşti.

Fenomenul de „rezilienţă” observat la nivel psihologic e şi mai vizibil la nivel spiritual. Boala şi su-

---

[355] A se vedea *ibidem*.

Virtuţile potrivnice acestor patimi, de care trebuie să dea mai mult dovadă omul în astfel de împrejurări, sunt înstrăinarea de cele lumeşti, smerenia, răbdarea, nădejdea şi credinţa în Dumnezeu, dragostea faţă de El şi rugăciunea.

Rugăciunea e cea mai de preţ; e chemare a harului dumnezeiesc, singura scăpare a omului la vreme de necaz, tăria şi întărirea lui, cel ce sporeşte puterile sale şi-l ajută să treacă nevătămat prin încercări şi să biruiască ispitele diavoleşti iscate de ele; rugăciunea îl deschide pe om către har, ca harul să lucreze neîmpiedicat în el.

Iar harul acesta, care îi dă omului tăria să treacă proba suferinţei – neclintit de ispite şi nerobit de patimile iscate de diavoli prin mijlocirea ei –, este harul dobândit de Hristos pentru oameni, prin suferinţele îndurate de bunăvoie în vremea sfintelor Sale Patimi şi a răstignirii Sale, ca să primim putere din puterea Lui. Rostul suferinţelor lui Hristos nu este „răscumpărarea" noastră (lipsită de noimă şi dacă o raportăm la Dumnezeu Tatăl, şi dacă o raportăm la diavol, după cum bine arată Sfântul Grigorie Teologul), ci biruinţa – dobândită în mod potenţial pentru întreg neamul omenesc, şi în mod efectiv pentru toţi cei care se unesc cu El – asupra puterii pe care diavolul o căpătase, în urma păcatului strămoşesc, asupra tuturor oamenilor, prin boldul suferinţei.[354]

---

[354] A se vedea studiul nostru, *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, ed. a II-a, Paris, 2008, cap. 5: „L'attitude du Christ face à souffrance et Sa victoire sur elle", p. 71-82.

Înfruntând ispitele diavolului şi ale demonilor în cuptorul suferinţei, de bunăvoie îndurată pentru mântuirea noastră, Hristos nu S-a plecat în faţa nici uneia dintre aceste ispite, rămânând deplin nepătimitor cu duhul, menţinându-Şi în mod neştirbit şi neschimbat voinţa Sa omenească în acord cu voia dumnezeiască a Părintelui Său (deopotrivă voie a Sa, ca Dumnezeu ce este); şi astfel, tuturor celor care se vor uni cu El (în Biserică, prin Sfintele Taine ale Botezului şi Euharistiei, şi printr-o viaţă virtuoasă, după voia Sa) le-a făcut parte de acest har, care le dă puterea de a se împotrivi ispitelor diavoleşti şi de a rămâne nepătimitori cu duhul în vremea suferinţei.

Nepătimirea duhovnicească dobândită prin harul lui Hristos îl face pe creştin slobod în faţa suferinţei, nerobit de ea, neplecat cu duhul, ca unul care o socoteşte un lucru de nimic, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul,[355] şi-şi râde de ea bucurându-se, după cum ne arată pilda vieţii atâtor sfinţi.

Prin harul lui Hristos, creştinul preschimbă firea suferinţei. Din îndemn la păcat o face armă de luptă cu păcatul şi unealtă de curăţire a greşalelor; din cale spre patimi, suire la nepătimire; întristătoarea îi e prilej de veselie. Cea menită să-l surpe îi este spre zidire; cea seacă de bine după firea ei ajunge în chip minunat izvor de bunătăţi duhovniceşti.

Fenomenul de „rezilienţă" observat la nivel psihologic e şi mai vizibil la nivel spiritual. Boala şi su-

---

[355] A se vedea *ibidem*.

ferința sunt pentru om prilej de întrebări, de noi înțelesuri, de noi puteri, de schimbare a vieții, de înțelegere mai profundă a sensului ei. După cum am arătat în altă parte,[356] boala şi suferința sunt adesea prilej de întoarcere la Dumnezeu sau de mai strânsă alipire de El. Îndurată cu virtute şi credință în Dumnezeu, suferința e încă şi prilej de mare sporire duhovnicească, prin biruirea ispitelor pe care ea le abate asupra omului şi trecerea lui cu bine prin această încercare. Îndurată creştineşte, urmând pildei şi învățăturii lui Hristos, îmbogățeşte sufletul cu multe virtuți: lepădarea de cele lumeşti, smerenia, răbdarea, nădejdea, mila de aproapele, adânc de rugăciune, iubirea tot mai mare a lui Dumnezeu şi alipirea tot mai strânsă de El.

Multe din cele spuse aici sunt adevărate şi când e vorba de apropierea morții.[357]

Frica de moarte este un lucru firesc. A simțit-o şi Hristos în firea Sa omenească. În vremea dezbaterilor hristologice din veacul al VII-lea, când a fost aprofundată această temă, Părinții au înfățişat-o ca pe o pătimire „firească şi nevinovată”.

Însă, după cum am văzut, de această latură pătimitoare firească a omului se folosesc diavolul şi demonii săi, ca să-l ispitească şi să-l mâne în pati-

---

[356] *Théologie de la maladie*, ed. a III-a, Paris, 2001, p. 55-75.

[357] Considerațiile ce urmează au fost dezvoltate, într-o perspectivă mai generală, în culegerea de studii care constituie volumul *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris, 2002, cap. 13: „L'épreuve de la mort”, p. 209-227.

mile cele rele – nefireşti şi vinovate. Iar moartea are aici un rol deosebit; de aceea unii Părinţi învaţă că toate patimile rele ale omului şi păcatele născute din ele nu sunt altceva decât forme ale încercării sale de a se feri de moarte, strâns legate de frica pe care i-o insuflă ea.[358] Această învăţătură e întemeiată pe cuvintele Apostolului Pavel, care vorbeşte de „cei pe care frica morţii îi ţinea în robie toată viaţa" (Evr. 2, 15), sau de moartea din pricina cărora toţi au păcătuit (cf. Rom. 5, 12), sau, încă, şi de „boldul morţii (care) este păcatul" (1 Cor. 15, 56).

Într-un mod mai general, Apostolul Pavel subliniază legătura dintre moarte, păcat şi diavol, şi tirania pe care toate acestea trei o exercită asupra omului căzut (cf. Rom. 5, 21; 8, 2; 1 Cor. 15, 55-56).

De aceea, omul trebuie să se elibereze de frica de moarte, ca să scape astfel din robia demonilor care-l supun prin ea, şi de patimile şi păcatele iscate de încercarea deşartă de a se feri de moarte prin firavele puteri ale firii căzute.

Însă omul, în firea sa cea căzută, nu poate să-şi afle de unul singur scăparea. Are nevoie pentru aceasta de puterea harului pe care i-l dă Hristos.

Credinţa în Hristos cel înviat, biruitor pe veci al morţii şi dătător al vieţii celei veşnice, îi poate da

---

[358] A se vedea mai ales reflecţiile pe această temă pe care le aflăm la Teodor de Mopsuestia, Fer. Teodoret al Cirului, Sf. Ioan Gură de Aur şi Sf. Maxim Mărturisitorul, expuse detaliat în lucrarea noastră: *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris, 2002, p. 211-213.

omului tăria să-şi învingă frica de moarte, aşa cum arată Sfântul Atanasie cel Mare vorbind despre felul în care privesc creştinii moartea:

> „Despre faptul că moartea a fost nimicită şi crucea a adus biruinţă asupra ei şi că ea nu are putere, ci e ea însăşi moartă cu adevărat, ne dă dovadă şi un temei vădit de credinţă şi aceea că toţi ucenicii Lui au dispreţuit-o şi toţi pornesc spre ea şi nu se mai tem de ea, ci o calcă în picioare, ca moartă, prin semnul Crucii şi prin credinţa în Hristos (...). Înainte ca oamenii să creadă în El văd moartea ca înfricoşătoare şi se tem de ea. Dar după ce se mută la credinţa în El şi la învăţătura Lui, dispreţuiesc moartea (...), batjocorind-o cu cuvintele scrise mai înainte împotriva ei: «Unde îţi este, moarte, biruinţa? Unde îţi este, iadule, boldul?» (1 Cor. 15, 55)."

Dar pentru a o birui şi cu fapta, credinţa nu trebuie să rămână simplă convingere ori simplă nădejde, fie ele oricât de puternice.

Omul trebuie să fie cu adevărat unit cu Hristos prin Sfintele Taine (Botez şi Împărtăşanie) şi prin vieţuire ascetică, dătătoare de har, pentru a primi în chip lucrător de la Hristos, în Duhul Sfânt, puterea de a birui toate ispitele legate de frica de moarte şi de a surpa tirania demonilor asupra firii umane căzute, uneltită prin ea.

Urmând Sfântului Grigorie Teologul, respingem ideea unei anumite teologii apusene, potrivit căreia Patima lui Hristos nu ar fi decât plata unei datorii; şi aceeaşi poziţie avem şi în ceea ce priveşte moartea Sa.

Rostul morţii lui Hristos este acela de a face cu putinţă învierea şi intrarea noastră în viaţa cea nouă şi veşnică (dacă Hristos n-ar fi murit şi n-ar fi înviat, nu ne-ar fi făcut parte de învierea ce va să fie). Iar dacă viaţa şi moartea sunt cugetate duhovniceşte, un alt rost al morţii Sale este acela de a face să moară omul cel vechi, ca să vieze omul cel nou, şi de a răstigni trupul păcatului, ca să trăim viaţa în Hristos (cf. Rom. 6, 6-12). Moartea Sa a fost de asemenea prilej pentru El de a birui pentru noi toate ispitele iscate de frica de moarte, şi de a surpa stăpânirea pe care diavolul o dobândise asupra noastră de pe urma păcatului strămoşesc, mânându-ne la păcat şi patimi. Prin răstignirea, în Hristos, a omului celui vechi, prin omorârea morţii săvârşită prin moartea Sa, păcatul este biruit: „Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului; căci cel care a murit este liberat de păcat. [...] Căci ce a murit, a murit păcatului o dată pentru totdeauna" (Rom. 6, 6-7, 10).

Pe lângă aceste temeiuri teologice şi duhovniceşti care permit trecerea cu bine prin această încercare care e frica de moarte, Sfinţii Părinţi şi Biserica au dezvoltat o întreagă pedagogie pentru a o înfrunta.[359]

---

[359] A se vedea referitor la acest subiect A. M. Stavropoulos, „Le point de vue (et de vie) orthodoxe", în *L'Assisstenza al morte. Aspetti socio-culturali, medico-assistenziali e pastorali. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 15-18 marzo, 1992,* Milano, 1994, p. 281-285.

Slujbele săvârşite pentru cei aflaţi în pragul morţii – îndeosebi *Slujba la ieşirea cu greu a sufletului* şi *Canonul de rugăciune către Maica Domnului în ceasul morţii* – sunt pline de mângâiere şi îmbărbătare,[360] pregătind sufletul să iasă din lumea de aici şi să intre în lumea de dincolo în chip duhovnicesc.

Dar şi înainte de ceasul acesta, practic toate slujbele liturgice şi rugăciunile Bisericii Ortodoxe îi deprind pe credincioşi cu gândul morţii. După cum scrie A. Stavropoulos, unul dintre principalii bioeticieni ortodocşi greci:

> „Biserica ştie în chip minunat cum să statornicească prin cultul său aducerea-aminte de moarte. În ciclul de rugăciuni de zi şi de noapte, Biserica pune pe buzele credincioşilor cereri referitoare la moarte şi la pomenirea ei. Creştinii se roagă să aibă parte de sfârşit creştinesc, să afle har prin faptele lor înaintea lui Hristos, Judecătorul nostru. Alte rugăciuni fac pomenire de aşteptarea Învierii morţilor, de viaţa veacului ce va să fie, de venirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Biserica se roagă ca Domnul să-Şi amintească de toţi cei adormiţi întru nădejdea învierii şi a vieţii celei veşnice. Cre-

---

[360] Frica de moarte e înfăţişată, de pildă, în cea de-a doua rugăciune cu astfel de cuvinte: „Iată, m-a cuprins frică negrăită şi cutremur nespus şi se sfârşeşte întru mine duhul meu, văzând că ceasul meu se apropie şi sufletul meu se va despărţi de trup"; „Caută cu milă din preaînalt scaunul tău şi când vei vedea sfârşitul meu, grăbeşte, Stăpână, de vino întru ajutorul meu şi nu mă lăsa pe mine, nici te depărta de mine, acum şi în înspăimântătorul ceas al ieşirii mele, Marie, preadulce, nădejdea mântuirii mele, mângâierea şi bucuria mea!"; „Pleacă urechea ta spre mine, Maica Dumnezeului meu, din înălţimea slavei tale celei mari, ceea ce eşti bună, şi ascultă-mi suspinele cele din urmă şi-mi întinde mâna ta".

> dincioşii o roagă pe Maica Domnului să le vină în ajutor în ceasul morţii, şi pe îngerul păzitor să nu lase pe cel-rău să le stăpânească cu silnicie trupul muritor. Astfel de învăţături de zi cu zi îi ajută să lepede încet-încet frica de moarte. Şi încet-încet, în viaţa de fiecare zi i se croieşte drum mutării de la viaţă la moarte (cf. Ioan 5, 14)."[361]

Tradiţia ascetică îndeamnă şi ea la o necontenită „aducere-aminte de moarte"[362]. Aducerea-aminte de moarte, „pedagog bun al sufletului şi al trupului"[363], nu este simpla înţelegere a faptului că suntem muritori, ci sentimentul permanent[364] că putem muri

---

[361] „Le point de vue (et de vie) orthodoxe", în *vol. cit.*, p. 281-282.

[362] „Aducere-aminte" aici, ca şi în Liturghie, nu înseamnă propriu-zis a-ţi aduce aminte de ceva (lucru lipsit de sens în acest caz, de vreme ce e vorba de un eveniment viitor), ci a avea pururea prezent în minte un anume lucru. Pentru o prezentare mai amplă a acestei practici ascetice, a se vedea studiile noastre: *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, ed. a II-a, Paris, 2004, p. 305-308; *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris, 2002, p. 223-225. Pe această temă, referinţele patristice majore sunt: *Apoftegme*, seria alfabetică, Evagrie, 4; Teofil, 5; Sf. Macarie Egipteanul, *Epistolă către fiii săi duhovniceşti*, 17; Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 46; Avva Isaia, *Douăzeci şi nouă de cuvinte*, I, 1; Avva Ammona, *Învăţături duhovniceşti*, IV, 45; Ioan Moschu, *Livada duhovnicească*, 156; Sf. Varsanufie şi Ioan, *Epistole*, 232, 242, 256, 639, 789, 790; Avva Dorotei, *Învăţături de suflet folositoare*, IV, 52; Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, I, 9; IV, 16; V, 5; VI; VII, 23; XI, 3; XXVIII, 48; Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe*, 18, 39, 68; Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, 155; Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 6, 13, 21, 38; Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice şi practice*, I, 13, 39; III, 5, 17; Ilie Ecdicul, *Culegere din sentinţele înţelepţilor*, II, 11, 12.

[363] Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, I, 94.

[364] Cf. Sf. Grigorie Teologul: „Se cuvine să trăieşti pentru veacul ce va să vie şi să faci din această viaţă cugetare la moarte" (*Epistole*, 31); Sf. Atanasie cel Mare: „Adu-ţi aminte de plecarea

în orice clipă. După cum spunea un mare duhovnic al zilelor noastre, e vorba „de a-ţi trăi fiecare zi ca pe cea din urmă".[365] Gândul acesta nu face rău, ci, dimpotrivă, dă vigoare vieţii duhovniceşti; fereşte, după cum bine se ştie, de păcat (cf. Sir. 7, 38), slăbeşte patimile şi păzeşte virtuţile[366]; şi mai cu seamă îl face pe om să nu mai socotească toate lucrurile importante, ci numai pe acela unul, „singurul care trebuie" (cf. Luca 10, 42) – adică, în fapt, să le trăiască pe toate în Domnul –, luând aminte necontenit la sufletul lui, pregătindu-se clipă de clipă pentru viaţa cea veşnică, în duh de căinţă[367] şi de rugăciune, pentru a fi aflat, în vremea morţii, „curat şi fără de vină" înaintea lui Dumnezeu[368], ca

---

ta în fiecare ceas; ţine în toată ziua moartea înaintea ochilor" (*Despre feciorie*, 23); Sf. Ioan Scărarul: „Aducerea-aminte de moarte să se culce cu tine şi să se scoale cu tine" (*Scara*, XV, 50).

[365] A se vedea cartea noastră: *Le Starets Serge*, Paris, 2004, p. 21, 40, 41, 99, 138, 144, 145, 147, 166, 191, 197, 237, 260, 267. Temeiurile tradiţionale sunt numeroase. A se vedea mai cu seamă Evagrie, *Tratatul practic*, 29; Sf. Ioan Casian, *Aşezămintele mânăstireşti*, V, 41; Sf. Varsanufie şi Ioan, *Epistole*, 94, 346, 637; Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe*, 34.

[366] A se vedea Avva Ammona, *Învăţături duhovniceşti*, IV, 43; Sf. Vasile cel Mare, *Cuvântul al doilea despre facerea omului*, 13; *Epistole*, 174; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, X, 3; Avva Isaia, *Douăzeci şi nouă de cuvinte*, VII, 12; IX, 2; XVI, 3 şi 6; Sf. Varsanufie şi Ioan, *Epistole*, 789; Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, 155; Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 38.

[367] A se vedea Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, XLVI, 6; Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 38.

[368] Cf., de pildă, Sf. Vasile cel Mare: „Fericit e sufletul care zi şi noapte nu are în gândurile sale altă grijă decât a şti cum atunci, în marea zi când toate făpturile vor sta înaintea Judecătorului ca să dea socoteală de faptele lor, va putea să răspundă fără frică de viaţa lui" (*Epistole*, 174).

să se poată uni cu El şi se împărtăşească de viaţa cea dumnezeiască.

Creştinismul concepe existenţa persoanei ca pe o realitate care-şi are începutul în timp, dar care nu cunoaşte sfârşit, ci se înveşniceşte prin har – al învierii, adică, dobândit pentru toţi oamenii de Hristos; iar viaţa pământească, faţă cu nemărginirea, e un scurt răstimp. De aceea, creştinul se deprinde de la bun început cu gândul că moartea e trecere de la un mod de existenţă – pământesc – la un altul – ceresc. E capătul timpului hărăzit omului aici, pe pământ, drept pregătire pentru viaţa de dincolo, e punte spre ea; e poartă deschisă către o lume mai bună. Nu e sfârşit pe vecie al vieţii, ci moarte a morţii (după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur), răsărit al unei alte vieţi, al vieţii celei noi (cf. Rom. 6, 4), mai bune, preaplin de viaţă dat nouă de Hristos (cf. Ioan 10, 10); căci nu dă viaţă sămânţa ce nu moare (cf. 1 Cor. 15, 36). Creştinul vieţuieşte, aşadar, cu gândul că moartea îi este lui câştig (cf. Filip. 1, 21) şi se găteşte s-o primească bucuros, fără teamă şi fără întristare.

V
Transplantul de organe

I. INTRODUCERE

Transplantul de organe (adică grefarea în trupul unei persoane a unui organ prelevat din trupul altei persoane) permite – atunci când un organ este atât de afectat încât pune în pericol viața persoanei sau o supune pentru tot restul vieții sale unei grave invalidități (adesea, însoțită de instalarea unui mecanism de substituție greoi, în mediu spitalicesc, ca dializa, de pildă) – prelungirea, uneori cu zeci de ani, existenței acestei persoane, în condiții identice cu cele ale stării organice și fiziologice naturale, sau ameliorarea considerabilă a stării și condițiilor sale de viață.

Practica transfuziei de sânge sau a grefelor de piele nu a determinat niciodată obiecții din partea Bisericii Ortodoxe. Transplantul de organe, în formele sale elementare, este foarte vechi; Biserica nu l-a dezaprobat și chiar se pare că a fost socotit adesea un lucru voit de Dumnezeu, după cum se vede din istorisirea minunii săvârșite în veacul al III-lea de Sfinții Cosma și Damian, care s-au folosit de piciorul unui etiopian ce tocmai murise, pentru a-l

grefa unui diacon, cu numele de Justinian, al cărui picior fusese ros de lepră.[369]

În vremea noastră, practica transplantului de organe însă s-a extins considerabil şi s-a dezvoltat odată cu progresul tehnicii chirurgicale şi cu ameliorarea imunosupresoarelor şi a mijloacelor de conservare şi de transport, şi odată cu creşterea propunerilor – din partea corpului medical – sau a cererii – din partea pacienţilor –, suscitate de aceste noi posibilităţi. Odată cu această extindere şi dezvoltare, au apărut probleme noi.

Orice transplant de organe implică patru participanţi direcţi: 1) „donatorul" organului (sau persoane de la care este prelevat organul); 2) chirurgul care prelevează organul; 3) „receptorul" organului (persoana căreia i se grefează organul); 4) chirurgul care realizează grefa. Acestora li se adaugă participanţi indirecţi, precum: 1) „coordonatorii" (persoanele însărcinate cu căutarea donatorilor potenţiali şi semnalarea lor); 2) persoanele şi instituţiile (publice sau particulare) însărcinate cu transmiterea de organe de la donator la cel care le prelevează, pe de o parte, şi de la cel care realizează grefa la receptor, pe de altă parte, această transmitere implicând achiziţia, conservarea, şi cesionarea lor, care se face

---

[369] Minunea a fost popularizată în Apus prin *Legenda aurită* a lui Jacques de Voragine şi prin înfăţişarea ei în tablourile unor pictori celebri ai Renaşterii, printre care Fra Angelico. Ea este mai puţin cunoscută în Răsărit, pentru simplul faptul că această minune s-a petrecut la Roma.

eventual de către organisme specializate (bănci de organe).

La nivelul fiecăruia dintre aceşti participanţi se pun probleme etice specifice.

II. PROBLEME MORALE LEGATE DE TRANSPLANTUL DE ORGANE. ABORDAREA LOR ORTODOXĂ

1. PROBLEME MORALE CARE PRIVESC PRIMITORUL

a. Probleme morale anterioare grefei

Din punctul de vedere al beneficiarului unui transplant de organe (adică al primitorului sau al persoanei căreia i se aplică grefa), se pot ivi probleme legate de „legitimitatea” morală: 1) a donării; 2) a naturii, a momentului şi a formei de prelevare; 3) a naturii, a căilor şi modurilor de achiziţie a organului primit, probleme pe care le vom examina în acest capitol.

Grefa unui organ, pentru a fi conformă moralei, presupune ca toate aceste probleme ce se pun înainte de realizarea ei să fi primit o soluţie acceptabilă.

b. Grefa trebuie să fie justificată

Unii bioeticieni ortodocşi subliniază faptul că grefa trebuie, pe de o parte, să răspundă unei necesităţi vitale sau cel puţin să ofere o netă perspectivă de ameliorare a stării de sănătate, grav alterate, a primitorului

şi, pe de altă parte, să aibă şanse de reuşită, în aşa fel încât să fie pe măsura gravităţii actului de transplantare şi la înălţimea sacrificiului consimţit de donator.[370]

c. Problema priorităţii

O problemă în mod şi mai particular legată de conştiinţa creştină se pune în legătură cu raritatea organelor disponibile în raport cu cererea şi cu necesitatea de a stabili o ordine a priorităţilor. Această ordine este stabilită de echipele medicale, potrivit criteriilor de urgenţă, în general indiscutabile. Ea se stabileşte ţinând seama de criteriile de vârstă: o persoană tânără va avea prioritate în faţa unei persoane în vârstă; din punct de vedere moral însă, acest criteriu este discutabil, în măsura în care, la modul absolut, o persoană este egală cu alta. Pot interveni şi alte criterii, încă şi mai discutabile: notorietatea chirurgului sau a serviciului care practică grefa; mijloacele financiare ale clinicii în care se practică operaţia; mijloacele financiare ale pacientului însuşi. Creştinul nu poate să nu îşi pună întrebarea dacă grefa de care beneficiază nu corespunde unui privilegiu nedrept şi dacă nu prejudiciază o persoană care ar avea mai multă nevoie de această grefă decât el.

---

[370] Cf. S. S. Harakas, *For the Health of Body and Soul*, Brookline, 1980, p. 31; *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 178; *Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, 1992, p. 128.

Documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei referitor la etica transplantului de organe insistă şi asupra necesităţii ca organismele însărcinate cu stabilirea priorităţii beneficiarilor să respecte un anumit număr de principii, avertizând în mod particular asupra încălcării ordinii din listele de aşteptare, mai ales dacă aceasta se produce pe bază de criterii rasiale, sociale sau financiare.[371]

d. Problema unui eventual prejudiciu cauzat donatorului

Vom vedea în continuarea acestui capitol că unii specialişti consideră ca neconforme moralei condiţiile în care au loc cele mai multe prelevări, în particular faptul că ele se efectuează asupra unor persoane care nu au murit încă, altfel spus care sunt încă vii, şi de asemenea faptul că ele au un aspect invaziv, ca să nu spunem agresiv, care riscă să perturbe puternic, atât pe plan psihic, cât şi spiritual, desfăşurarea ultimelor etape ale procesului prin care persoana trece de la viaţa pământească la viaţa *post mortem*. Primitorul trebuie aşadar să-şi pună problema dacă nu cumva, beneficiind de un organ, nu cauzează astfel un prejudiciu persoanei de la care a fost prelevat acest organ (problemă crucială atunci când e vorba de un donator în viaţă, care a cedat un organ, în mod normal dublu, şi care

---

[371] Cf. *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplantului de organe*, par. 25, 26.

va trebui să-şi continue viaţa cu acest handicap pe care-l constituie lipsa unui organ, suportând riscurile care decurg de aici). Aceasta este raţiunea pentru care anumite instanţe etice ortodoxe, ca Sfântul Sinod al Bisericii Greciei, în măsura în care ele acceptă transplanturile, se declară în favoarea acelora care reprezintă donări conştiente şi un sacrificiu deplin consimţit din partea donatorului, în cadrul unei relaţii personale cu primitorul, care îi permite acestuia din urmă cunoaşterea condiţiilor în care a fost obţinut organul donat.

e. Probleme morale specifice, legate de grefa anumitor organe

Din punct de vedere ortodox, au apărut discuţii legate de grefa anumitor organe.

Utilizarea de organe prelevate de la animale a ridicat problema de a şti dacă această utilizare respectă demnitatea particulară pe care creştinismul i-o acordă trupului omenesc,[372] care este parte integrantă a persoanei şi, potrivit naturii sale, se arată a fi şi el „după chipul lui Dumnezeu", şi, după cum spune Apostolul Pavel, „templu al Duhului Sfânt".

Însă principala dezbatere a fost suscitată de grefele de inimă, pentru că acest organ ocupă un loc particular în antropologia şi spiritualitatea ortodoxă.

---

[372] A se vedea cartea noastră: *Théologie du corps*, Paris, 2009.

Antropologia biblică preţuieşte într-atât inima, încât o consideră sediul vieţii psihice, intelectuale, morale şi spirituale a persoanei, altfel spus, centrul vieţii lăuntrice şi centrul ontologic al persoanei.[373] Părinţii răsăriteni reiau în mod global această antropologie.[374] Spiritualitatea isihastă, clarificată de Sfântul Grigorie Palama (secolul al XIV-lea) pe baza Tradiţiei, insistă asupra locului important pe care îl are trupul în viaţa duhovnicească, în strânsă legătură cu sufletul, şi face din inimă centrul vieţii trupeşti şi totodată centrul vieţii duhovniceşti. Unii dintre reprezentaţii spiritualităţii isihaste, dinainte de Sfântul Grigorie Palama (ca Pseudo-Simeon Noul Teolog şi Nichifor din Singurătate) sau de după el (ca Sfântul Nicodim Aghioritul), propun o metodă de rugăciune în care inima ocupă un loc central. Ei socotesc drept rea (totuna cu împrăştierea, sfâşierea şi tulburarea lăuntrică, şi un efect al păcatului şi al patimilor) despărţirea minţii (*nous*) de inimă, care face ca mintea să-şi exercite lucrarea sa „în afară". Pentru ei, una dintre condiţiile necesare pentru rugăciunea cea adevărată (care, în forma ei

---

[373] A se vedea A. Guillaumont, „Le sens des noms du coeur dans l'Antiquité", *Etudes carmélitaines*, „Le coeur", Paris, 1950, p. 42-67, reluat în A. Guillaumont, *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégroles-en-Mauges, 1996, p. 15-27, 43-48.

[374] A se vedea A. Guillaumont, *ibidem*, p. 48-67; „Le coeur chez les spirituels grecs à l'époque ancienne", *Dictionnaire de spiritualité*, art. „Cor et cordis affectus", vol. 2, Paris, 1952, col. 2281-2288, reluat în A. Guillaumont, *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégroles-en-Mauges, 1996, p. 69-80.

cea mai înaltă, duce la unirea cu Dumnezeu) este reunirea minții cu inima, care se săvârşeşte prin coborârea minţii în inimă, cu ajutorul unei „metode" psiho-fizice potrivită acestui scop (care implică poziția trupului şi respirația), împreunată însă cu luarea-aminte, cu trezvia (*nepsis*) şi cu tot ce ține de viața ascetică.[375] Astfel, inima îşi recapătă întreaga ei valoare de centru ontologic al persoanei şi sediu principal al vieții duhovniceşti.

Potrivit acestei concepţii, există, aşadar, o legătură strânsă între persoană şi inima ei, pe de o parte, şi între viața duhovnicească a persoanei şi inima sa, pe de altă parte.

Din acest îndoit motiv, unii duhovnici sau ierarhi contemporani s-au opus grefelor de inimă. Putem cita, în această privință, pe Arhimandritul Sofronie (Saharov) – a cărui experiență duhovnicescă se înscrie profund în tradiția isihastă: „A schimba inima înseamnă a schimba persoana".[376] Putem cita, de asemenea, aceste remarci ale Mitropolitului Filaret (Voznesensky), primul ierarh al Bisericii Ruse din diaspora:

> „Inima este centrul, punctul median al existenței omului. Şi nu doar într-un sens duhovnicesc, ca centru al personeității sale duhovniceşti, al «Eu-lui» său, ci şi în înțeles fizic, pentru că inima fizică este organul conducător şi punctul central

---

[375] După cum e înfăţişată ea în diferite texte din *Filocalie*. Referitor la poziția Sf. Grigorie Palama, a se vedea, de pildă, *Triadele în apărarea sfinților isihaşti*, II, 2, 25-30 (în rom., *Filocalia*, vol. 7).

[376] Cuvinte care i-au fost spuse autorului cărții de față, în cadrul unei discuții private.

al organismului, fiind într-un mod tainic indisolubil legată de experienţele sufletului. Este binecunoscut faptul că experienţele pur psihice, ca bucuria, neliniştea, frica etc., se reflectă imediat în activitatea inimii şi, invers, starea de boală a inimii acţionează în mod opresiv asupra psihismului şi conştiinţei... Da, aici legătura este indisolubilă şi dacă, în locul continuării vieţii spiritual-corporale personale a unui om, concentrată în inima sa, i se impune o inimă străină şi un soi de viaţă străină, până atunci total necunoscută pentru el, atunci ce altceva este aceasta, dacă nu chipul măsluit al unei vieţi defuncte, o anihilare a vieţii sale spiritual-corporale, a individualităţii sale, a «Eu-lui» său? Cum şi în ce fel se va înfăţişa omul acesta la Învierea de obşte?"

Dacă grefarea unei inimi omeneşti i se pare acestui autor o depersonalizare, grefarea unei inimi de animal o socoteşte denaturare şi lezare adusă demnităţii umane:

„Dacă cineva voieşte, tot aşa, să introducă în organismul unui om inima unui animal, atunci, după Înviere, un «om» se va înfăţişa la Judecata din urmă cu o inimă de maimuţă (sau de porc sau de alt animal...). Ne putem imagina o mai nebunească şi mai plină de blasfemie batjocură la adresa naturii umane înseşi, create după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu?"[377]

Pe plan biologic putem afla de asemenea argumente care merg în acelaşi sens: orice organ grefat

---

[377] „An Orthodox View of Heart Transplantation", *The Orthodox Word*, 4, 1968, p. 134-137.

poate fi respins de organismul care îl primeşte, care îl tratează ca pe un corp străin, ca pe un intrus, împotriva căruia pune în mişcare sistemele de apărare de care dispune. De aceea, orice grefă este însoţită de un tratament anti-respingere, care constă în mod global din medicamente imunosupresoare sau imunodepresoare, care slăbesc sistemul de apărare al organismului, pentru a-i permite să tolereze ceea ce el percepe nu doar ca pe un element străin, ci şi ca pe un agresor. Iar atunci când organul este acceptat, se produce un chimerism, un amestec de celule genetic diferite, care vădeşte coexistenţa a două fiinţe a căror identitate este diferită. Să cităm în această privinţă observaţiile doctorului Marc Andronikof, specialist în probleme etice legate de transplanturi:

> „Din prima secundă, organismul primitorului luptă împotriva organului care i-a fost grefat; e o luptă pe viaţă şi pe moarte, care adesea se încheie cu moarte. Persoana căreia i se aplică grefa luptă împotriva acestei părţi care aparţine altei persoane, pe care o simte străină de ea. Este o problemă fundamentală şi nu văd cum poate fi trecută sub tăcere din punct de vedere metafizic. Trupul se recunoaşte pe sine însuşi şi e conştient de ceea ce-i este străin. El are capacitatea de a şti că organul grefat nu-i aparţine şi îl respinge; este o respingere naturală, care constituie una dintre cele mai mari dificultăţi ale transplantului. Faptul că trupul are conştiinţa propriei existenţe arată limpede că el defineşte persoana. Chiar şi cei care neagă lucrul acesta se încurcă atunci când se lovesc de această

problemă, pentru că nu vor să admită că trupul se recunoaşte pe sine. Bolnavul vrea grefa, însă trupul său nu o vrea. Lucrul aceste dovedeşte că persoana nu este doar conştiinţă, emanaţie neuronală a voinţei, ci şi trup. Pentru a evita respingerea, celor cărora li se aplică grefa li se dau până la saturaţie medicamente imunodepresoare, tocmai pentru a slăbi puterea trupului de a se recunoaşte pe sine şi ceea ce este străin de el. Imunodepresia nu este altceva decât slăbirea capacităţilor trupului, deci ale persoanei, pentru ca funcţionarea normală a trupului să înceteze, şi astfel să nu mai respingă ceea ce este străin de el. /Respingere înseamnă/ că trupul anihilează organul grefat, pentru a scăpa de el. El nu tolerează organul străin de el, şi-l ucide. De aceea, după grefă, pacientul ajunge total dependent de medic, care trebuie să verifice în mod regulat dacă nu a apărut cumva o anomalie de structură sau un proces de respingere. Atunci când lucrurile evoluează bine, se produce un lucru cu totul uimitor, aşa-numitul chimerism – termen medical utilizat pentru a desemna amestecul de însuşiri a două populaţii genetice. [...] Trupul persoanei care a primit grefa devine un amestec dintre ceea ce este el şi ceea ce a primit de la altul; din acel moment celulele se amestecă şi ele şi curând, în întregul trup, se produce acest chimerism, iar celulele sunt pe jumătate ale unuia, pe jumătate ale altuia. /Şi nu doar celulele organului grefat:/ în tot organismul pot fi găsite de-acum celule care provin din amestecul a două populaţii genetice, a primitorului şi a donatorului".[378]

---

[378] *Médicin aux urgences*, Monaco, 2005, p. 145-146.

Aceste argumente împotriva grefelor ni se par însă discutabile.

Mai întâi de toate, organele grefate, în ciuda dificultăților mai mult sau mai puțin importante, sunt, în final, dacă nu asimilate de organism, cel puțin integrate de el, şi sunt în orice caz integrate de om în reprezentarea pe care o are despre propriul trup (ceea ce psihologii numesc „imaginea corporală"). Cel care a beneficiat de o grefă nu percepe organul care i-a fost grefat – chiar şi atunci când e vorba de inimă – ca pe un organ străin, ci ca pe unul care de acum face parte din propriul său trup şi ca pe un organ al său.

Un organ de animal grefat omului nu este mai inuman decât o maşină sau un organ de substituție din plastic sau din metal. Odată grefat, el devine parte integrantă din noul organism – mai vast decât el şi dominant – care îl înglobează.

E adevărat însă că se pune o problemă de limită: nu se poate accepta o grefă sau o sumă de grefe care ar putea modifica identitatea biologică, atât naturală, cât şi personală, a primitorului[379] (chiar

---

[379] A se vedea Mgr. Irénée Bulovič, „Brièvement, au sujet de la transplantation", mai 2007, site-ul diocezei Backa, www.eparhija-backa.org.yu. A se vedea, de asemenea, documentul Bisericii Ortodoxe Ruse, *Le Fondaments de la doctrine sociale*, Moscova, 2000, trad. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 7: „Organele şi țesuturile donatorului sunt asimilate de bolnavul care le primeşte şi se integrează în sfera unității sale psihico-corporale. De aceea orice transplant care poate reprezenta o amenințare pentru identitatea primitorului, care aduce atingere caracterului său unic de persoană şi de reprezentant al speciei umane, nu poate fi în niciun caz îndreptățit din punct de vedere moral. Această condiție este esențială în luarea deciziei privitoare la transplantul de țesuturi sau organe de origine animală".

dacă în acest ultim caz, după cum arată gemelitatea homozigotă, personalitatea nu se identifică cu caracterele biologice), şi sunt considerate în orice caz inacceptabile grefele care ar putea să perturbe conştiinţa pe care primitorul o are despre identitatea naturii şi a persoanei sale.[380]

Ideea unei modificări de personalitate şi a unei schimbări a stării spirituale cauzate de schimbarea inimii este dezminţită de experienţă: cei care au suferit o grefă de inimă nu au simţit nici că au devenit o altă persoană, nici că au dobândit o altă personalitate, şi nu au simţit nicio discontinuitate în viaţa şi în starea lor spirituală.

Aceasta nu înseamnă o contrazicere a concepţiei – exprimate în multe texte patristice de referinţă – potrivit căreia inima este centrul persoanei şi al vieţii sale spirituale, nici a concepţiei potrivit căreia inima este sediul facultăţilor sale psihice, intelectuale şi spirituale. Noţiunea de centru are într-adevăr înţelesul de punct de unificare, de loc de concentrare al anumitor activităţi, iar noţiunea de sediu numeşte locul de exercitare a acestor activităţi, însă niciuna dintre aceste noţiuni nu implică identitatea facultăţilor din care izvorăsc aceste activităţi, nici identitatea acestor activităţi cu organul fizic care corespunde acestui centru şi acestui

---

[380] După cum scrie S. S. Harakas, „În anumite cazuri, primitorul poate resimţi intruziunea organului altei persoane drept o ameninţare la adresa propriei sale integrităţi corporale; nu putem judeca o persoană care refuză un transplant din acest motiv" (*Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 180).

sediu. O astfel de interpretare a noţiunii de centru şi de sediu, care pune în prim-plan activitatea în sine, îndrumările esenţiale şi efectul metodei „psiho-fiziologice" (de altfel, reprezentările asupra minţii şi a inimii şi a relaţiilor dintre ele, la diferiţi autori, nu sunt întotdeauna foarte precise[381] şi nici întotdeauna coerente între ele[382] şi nici coerente în sine[383]) nu sunt, fundamental, contrazise de poziţia altor Părinţi, care consideră creierul drept sediu al duhului, sau care refuză să atribuie duhului o localizare corporală precisă.[384] Această interpretare păstrează intactă esenţa metodei

---

[381] Putem afla principalele texte referitoare la acest subiect în antologia realizată de J. Gouillard: *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1953.

[382] A se vedea principalele expuneri sistematice: Pseudo-Simeon Noul Teolog, *Méthode de la sainte oraison et attention*, ed. I. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, Roma, 1927, p. 150-209; Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre trezvie şi paza inimii*, în Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών, vol. 4, Atena, 1976, p. 26-28 – PG 147, 963-964, trad. fr. în *Philocalie des Pères neptiques*, vol. 10, Bégrolles-en-Mauges, 1990, p. 50-53; Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion (Paza celor cinci simţuri)*, 10, trad. I. Hausherr, *op. cit.*, p. 107-110. Poziţia diferiţilor autori reflectă mai curând o „trăire" decât o teorie ştiinţifică obiectivă, în acest caz imposibilă (în pofida încercărilor Sf. Nicodim Aghioritul de a se raporta la cunoştinţele medicale ale vremii sale). Această „trăire" este, la rândul ei, legată de o experienţă lăuntrică, care poate varia de la o persoană la alta; de aici, recomandarea pe care o fac Sfinţii Părinţi celor care doresc să practice rugăciunea după o astfel de metodă psihico-fiziologică de a se încredinţa unui părinte duhovnicesc experimentat, urmând întru totul îndrumările sale.

[383] Sf. Nicodim Aghioritul vrea să fie mai precis, utilizând noţiunile de esenţă, putere şi energie, dar devine uşor confuz situând energia duhului în creier, iar esenţa şi puterea (sau facultatea) corespunzătoare acestuia, în inimă (*loc. cit.*).

[384] Sf. Grigorie de Nyssa prezintă aceste concepţii divergente şi refuză, în ceea ce-l priveşte, să localizeze duhul în trup (*Despre facerea omului*, XII, PG 44, 156C-161A; în rom., *PSB*, vol. 30).

isihaste de rugăciune (care constă în împiedicarea ieşirii în afară şi a rătăcirii minţii prin intermediul simţurilor, al imaginaţiei şi al gândirii discursive, ca şi împiedicarea activităţii sale independent de activităţile volitive şi afective, şi în înlesnirea, dimpotrivă, a interiorizării, concentrării şi activităţii sale în corelaţie cu celelalte activităţi proprii fiinţei umane, în aşa fel încât rugăciunea să devină lucrare a întregului om); ea păstrează totodată intactă esenţa mesajului isihast: participarea trupului la viaţa duhovnicească, fie în condiţiile actuale de existenţă, fie în viaţa ce va să fie.[385]

Trebuie să notăm faptul că tendinţa de a localiza sursa gândirii, duhul şi chiar pecetea personală în inimă, chiar dacă ea îşi află în tradiţia isihastă îndreptăţiri întemeiate pe experienţa duhovnicească, nu este univocă în sânul tradiţiei patristice. Mai aflăm aici o tendinţă – exprimată, de exemplu, de Sfântul Grigorie de Nyssa[386] – de a situa aceste elemente în creier, mai precis în emisferele sale superioare. Această tendinţă se regăseşte astăzi printre bioeticienii ortodocşi. Unul dintre cei mai cunoscuţi, H. T. Engelhardt, spune că ar putea fi schimbate toate organele corpului, în afară de creier, fără ca persoana să se schimbe, dar a schimba creierul este totuna cu a schimba persoana:

---

[385] A se vedea J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 206 ş. u.

[386] *Despre facerea omului*, XII, *PG* 44, 156C. În plan filosofic, în Antichitate, a existat o opoziţie între platonism, care localiza intelectul (*nous*) în creier, şi stoici, care îl localizau în inimă.

„Ultimele două veacuri au arătat că e necesară existenţa creierului, adică a anumitor zone ale creierului, pentru a putea spune că avem în faţă o persoană. A transplanta o inimă, un plămân, un ficat nu înseamnă a transplanta o persoană (...) Existenţa terestră a unei persoane depinde în mod vădit de creier; orice alt organ poate fi transplantat fără ca să fie transplantată persoana. După cum a spus cândva Roland Puccetti, «unde funcţionează creierul, funcţionează şi persoana» [...]. Tipul de viaţă omenească pe care îl aflăm în celule, ţesuturi, organe, şi chiar în corpurile lipsite de cap, nu este cel al unei persoane. Pentru că aceste părţi ale corpului nu sunt suficiente pentru viaţa unei persoane (adică pentru percepţia lumii şi reacţia la această percepţie), aceste părţi nu sunt componentele esenţiale ale vieţii pe care persoana o duce în trup (cu alte cuvinte, o persoană poate continua să raţioneze şi să voiască, chiar atunci când părţi ale trupului său, dar nu creierul, sunt distruse sau transplantate), astfel că alte organe pot fi transplantate fără ca persoana însăşi să fie transplantată. În afară de creier, toate părţile corpului pot fi înlocuite, în aşa fel încât un corp ar putea fi, în principiu, transplantat capului unei alte persoane. În acest caz nu ar fi vorba de unirea a două persoane, ci de unirea unui corp care a aparţinut unei persoane cu un cap care aparţine unei (alte) persoane vii."[387]

Argumentaţia lui H. T. Engelhardt, în starea actuală a tehnicilor medicale, se sprijină pe o ipoteză

---

[387] *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 333; cf. p. 334.

neverificată, dar ne-am putea, fireşte, imagina cu uşurinţă că înlocuirea creierului printr-un creier artificial (un ordinator) ar avea efecte foarte diferite de cele ale înlocuirii inimii printr-o inimă artificială (o pompă). Nu putem însă accepta identificarea persoanei umane cu creierul său – mai precis cu cortexul –, nici nu putem face din acesta sediul sau centrul persoanei (după cum tinde să facă, urmându-i lui Engelhardt, un alt bioetician ortodox cunoscut, Părintele John Breck).[388] O astfel de concepţie produce, iniţial şi ulterior, în mod logic, devieri grave. Ca, de exemplu – după cum se vede la Engelhard, în partea cea mai contestabilă şi mai contestată a reflecţiei sale bioetice – negarea calităţii de persoană a embrionului sau a fătului uman, pentru că în ele creierul nu este complet format.[389] Apoi, autorizarea stopării îngrijirilor acordate bolnavului muribund al cărui creier nu mai funcţionează, pe motivul că în acest caz el nu mai este o persoană umană, şi justificarea, din acelaşi motiv, a practicii, discutabile din punct de vedere moral, a prelevării de organe de la persoane în stare de moarte encefalică, al căror sistem cardio-respirator funcţionează încă (a se vedea *infra*).

---

[388] A se vedea: „Orthodoxie et euthanasie", *Bioéthique orthodoxe*, VII, Actele celui de al VII-lea colocviu al Asociaţiei ortodoxe de studii bioetice, 20 mai 2006, Paris, 2008, p. 158. În acest pasaj, Pr. J. Breck identifică în mod abuziv partea superioară a creierul nu doar cu persoana, ci şi cu sufletul.

[389] A se vedea: *The Foundations of Christian Bioethics*, New York, 1996, p. 139.

Dacă anumite funcţii superioare ale fiinţei omeneşti (mai ales conştiinţa, gândirea, limbajul...) sunt legate, în manifestările lor terestre, de corp, iar în corp mai cu seamă de creier (mai precis de cortex sau de emisferele creierului), nu putem identifica creierul drept sursă a lor şi nici măcar drept sediu al lor la modul absolut. Spiritul este o facultate care înglobează şi transcende corpul şi nu poate fi localizat, în calitatea sa de facultate (după cum de altfel, general vorbind, nu putem localiza sufletul în trup). Nu trebuie să uităm că trupul depinde de duh şi suflet, şi nu invers.

În ceea ce priveşte persoana, e vorba de o realitate spirituală care înglobează duhul, sufletul şi trupul, care determină unitatea şi totodată unicitatea (caracterul unic) acestei unităţi, şi este imposibil să identificăm persoana cu unul dintre elementele constitutive ale fiinţei omeneşti – fie că e vorba de trup, suflet sau duh – şi cu atât mai puţin cu o parte a acestui element. Aici iarăşi trebuie să amintim că nu persoana aparţine duhului, sufletului şi trupului, ci, dimpotrivă, duhul, sufletul şi trupul aparţin persoanei şi, mai mult decât atât, sunt dimensiuni ale sale inalienabile, aşa încât nu putem spune că persoana *are* un duh, un suflet şi un trup, ci că ea *este* duh, suflet şi trup. Şi după moarte, trupul, chiar putrezit şi descompus, continuă să aparţină persoanei şi să aibă o relaţie intimă cu ea[390]; el rămâne trup al ei şi ne pune

---

[390] A se vedea *infra*, cap. 6, secţiunea 4.

în relaţie cu ea (după cum se vede limpede în cazul moaştelor); şi din acest motiv el continuă să fie vrednic de respect.

2. PROBLEME MORALE LEGATE DE DONATOR

a. Valoarea morală a donării de organe

Bioeticienii ortodocşi care au dezbătut problema donării de organe şi s-au pronunţat asupra ei nu au exprimat nicio obiecţie care să poată constitui o piedică morală sau spirituală.

Donarea de organe e considerată în general nu doar îndreptăţită, ci şi preţuită ca o mare faptă de iubire[391], pentru că darul nu e un lucru oarecare, ci o parte din omul însuşi, un bun propriu în cel mai profund înţeles al cuvântului, carne din carnea celui ce-l dăruieşte. Avem de-a face aici aşadar cu una dintre lucrările proprii iubirii creştine – alături de milă şi întrajutorare –, şi anume: dăruirea şi jertfa de sine.[392] Pe aceasta o înfăţişează Apostolul

---

[391] A se vedea documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei din 10 decembrie 1999, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 8-9; documentul Bisericii Ortodoxe Ruse, *Fundamentele doctrinei sociale*, Moscova, 2000, trad. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 7; S. S. Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990, p. 158; H. T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 335; J. Breck, *Le Don sacré de la vie*, Paris, 2007, p. 292.

[392] Această noţiune revine de mai multe ori în documentul Patriarhiei Ortodoxe Române, *Transplantul de organe* (site-ul

Pavel spunând: „Căci vă mărturisesc că, de ar fi fost cu putinţă, v-aţi fi scos ochii voştri şi mi i-aţi fi dat mie" (Gal. 4, 15).

Documentul oficial al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei referitor la moralitatea transplanturilor insistă mult asupra acestui punct:

> „Viaţa este un dar al lui Dumnezeu, care nu ni s-a dat spre a ne folosi de el pentru plăcerea noastră şi pentru a ne face stăpâni pe el, ci ca un bun pe care să-l putem dărui cu iubire. Cea mai bună cale de a-l înapoia lui Dumnezeu este de a-l oferi cu iubire celuilalt. Duhul dăruirii de sine constituie axa spirituală a moralei Bisericii când e vorba de transplanturi. Cuvântul apostolic care spune: «În aceasta am cunoscut iubirea, că El Şi-a pus sufletul Său – adică viaţa – pentru noi, şi noi suntem datori să ne punem sufletele pentru fraţi» (1 Ioan 3, 16), /arată/ că dăruirea vieţii şi, prin urmare, dăruirea trupului [...] pot fi expresii ale «marii iubiri» de care vorbeşte Însuşi Domnul atunci când dă ucenicilor ultimele Sale învăţături: «Mai mare dragoste ca aceasta, ca să-şi pună cineva viaţa pentru prietenii săi, nimeni nu are» (Ioan 15, 13)."

Acelaşi document afirmă chiar – într-un cuget cu Sfântul Ioan Gură de Aur când vorbeşte despre mi-

---

Patriarhiei Române: http:/www.patriarhia.ro). O aflăm şi în documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 5, 40, şi în documentul Bisericii Ortodoxe Ruse, *Fundamentele doctrinei sociale*, Moscova, 2000, trad. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 7. A se vedea şi S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 178.

lostenie – că donarea unui organ are mai multă valoare, fiind expresia unei atitudini duhovniceşti, decât primirea lui, evaluată în termeni pur biologici:

> „Pe cât e sufletul mai de preţ decât trupul, pe atât e mai mare câştigul spiritual al donatorului faţă de câştigul biologic al primitorului. «Mai fericit este a da decât a lua» (Fapte 20, 35)."[393]

Aceasta înseamnă că, din punct de vedere creştin, donarea trebuie să aibă loc în cadrul unei relaţii de iubire, în mod firesc conştientă şi personală. Caracterul anonim al donării, impus de lege, care nu permite identificarea personală a donatorului de către primitor, pe de o parte împiedică reciprocitatea şi deplinătatea acestei relaţii, dar, pe de altă parte, întăreşte caracterul gratuit şi dezinteresat, pe care îl are oricare dar adevărat.

O astfel de atitudine a donatorului ar trebui, din punct de vedere creştin, să fie respecată de cei care transmit organele donate şi de cei care le primesc. Documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei citat mai sus scrie în această privinţă, referitor la donator:

> „Biserica nu poate accepta transplanturile decât într-un climat de iubire, de altruism, uneori chiar în duh de jertfire de sine, de ieşire din cercul vicios al iubirii de sine şi al egoismului, şi niciodată în contextul unui raţionament utilitar sau material, care separă donatorul de dar."[394]

---

[393] *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 5.

[394] *Ibidem*, par. 5-3.

Şi, referitor la primitor, adaugă:

> „O îndrumare de natură duhovnicească s-ar cuveni să urmărească totodată pregătirea primitorului, pentru ca el să nu se simtă doar un fericit destinatar al grefei, ci şi un binecuvântat primitor al iubirii unui necunoscut şi al harului lui Dumnezeu."[395]

b. Donarea de organe trebuie să rămână un act absolut liber; ea nu este obligatorie din punct de vedere etic

Toţi bioeticienii ortodocşi sunt însă de acord că nu se poate face din donarea de organe o obligaţie sau o datorie,[396] fie chiar cea a iubirii, şi că ea trebuie, aşadar, să rămână întotdeauna liberă, nesupusă vreunei obligaţii legale sau vreunei constrângeri exterioare, şi nici presiunilor de ordin psihologic sau moral.[397]

---

[395] *Ibidem*, par. 44.

[396] A se vedea S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 178-179; *Health and Medicine in Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990, p. 158.

[397] A se vedea, între altele, concluziile finale ale documentului Bisericii Ortodoxe Române referitor la transplantul de organe (*Transplantul de organe*, site-ul Patriarhiei Române: www.patriarhia.ro). A se vedea şi documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 5-2: „Donarea de organe cere «consimţământul cu bună ştiinţă» al donatorului, de o manieră absolută, adică donatorul trebuie, în deplină cunoştinţă de cauză, liber şi nesilit de nimeni, să fi consimţit la extirparea de organe ale sale". A se vedea de asemenea documentul Bisericii Ortodoxe Ruse, *Fundamentele doctrinei sociale*, Moscova, 2000, trad. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 7.

Putem afla trei raţiuni principale ale acestei poziţii.

1) Orice dar este liber prin însăşi natura lui.

2) Trupul aparţine persoanei, nu doar în timpul vieţii, ci şi după moarte, şi nimeni nu se poate atinge de el fără consimţământul acesteia[398], actual sau anticipat, dat în mod explicit, dispunând de o informaţie clară şi cât se poate de completă.[399]

Din acest punct de vedere, morala ortodoxă dezaprobă reglementarea, stabilită în prezent în numeroase ţări, cu scopul de a facilita prelevarea de organe, potrivit căreia orice persoană care n-a formulat explicit în timpul vieţii sale un aviz negativ referitor la o astfel de prelevare este privită ca una care şi-a dat consimţământul (ceea ce se numeşte „consimţământ presupus"[400]). Unii s-au întrebat în

---

[398] Se înţelege însă că, din punct de vedere etic – şi adesea legal –, consimţământul unei persoane nu este de ajuns pentru a îndreptăţi orice atingere adusă integrităţii persoanei sale. De pildă, consimţământul unei persoane de a fi ucisă sau mutilată nu justifică crima sau mutilarea.

[399] Una dintre raţiunile pentru care, potrivit moralei ortodoxe, nicio prelevare nu poate fi efectuată asupra unui embrion, făt sau prunc, este aceea că ei nu sunt în măsură săşi dea consimţământul (a se vedea documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 28).

[400] A se vedea între altele concluziile finale ale documentului Bisericii Ortodoxe Române referitor la transplantul de organe (*Transplantul de organe*, site-ul Patriarhiei Române: www.patriarhia.ro). A se vedea şi documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 5-2: „Donarea de organe impune în mod absolut «consimţământul cu bună ştiinţă» al donatorului, adică impune ca donatorul să fi consimţit în deplină cunoştinţă de cauză, liber şi nesilit de nimeni, la extirparea de organe ale sale". A se vedea de asemenea documentul Bisericii

mod legitim ce sens mai are să mai vorbim despre donare, adică despre „dar”, dacă toţi sunt declaraţi în mod aprioric donatori.[401] Mai multe documente oficiale emise de diverse Biserici Ortodoxe locale au respins acest principiu al consimţământului presupus, pe motivul că el nu respectă deplin libertatea donatorului, nu exprimă un consimţământ clar, nu face din donare un act conştient, voluntar şi liber, şi chiar răpeşte actului caracterul de dar în sens propriu, care îi conferă valoare spirituală.[402]

3) E legitim ca persoana să ţină la integritatea propriului său trup, este de înţeles că-i repugnă un act pe care îl socoteşte mutilare şi că ţine să-şi păstreze întreagă fiinţa materială,[403] chiar şi după moarte, pentru că, potrivit antropologiei creştine, trupul omenesc este

---

Ortodoxe Ruse, *Fundamentele doctrinei sociale*, Moscova, 2000, trad. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 7.

[401] Dr. Marc Andronikof, într-un interviu difuzat de postul de televiziune France 2, pe data de 10 iunie 2007.

[402] A se vedea documentul referitor la transplantul de organe (*Transplantul de organe*, site-ul Patriarhiei Române: www.patriarhia.ro) al Bisericii Ortodoxe Române, care respinge principiul consimţământului presupus şi cere un acord explicit. A se vedea şi documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei (*Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 18-21) şi documentul Bisericii Ortodoxe Ruse, *Fundamentele doctrinei sociale*, Moscova, 2000, trad. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 7: „Biserica consideră drept o încălcare inacceptabilă a libertăţii omului presupunerea acordului unui donator potenţial în ceea ce priveşte extirparea de organe sau de ţesuturi, fixată prin legislaţie de numeroase ţări”. Printre reacţiile bioeticienilor ortodocşi, a se vedea şi S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 178.

[403] Cf. S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 179.

şi el, în felul său, după chipul lui Dumnezeu; iar trupul creştinului a devenit, prin primirea Sfintelor Taine, „mădular al lui Hristos" (1 Cor. 6, 15) şi „templu al Duhului Sfânt" (1 Cor. 6, 19), întrucât s-a împărtăşit cu Trupul şi Sângele lui Hristos, unindu-se cu El spre viaţa cea veşnică. Chiar dacă trupul trebuie să îndure pentru o vreme stricăciunea, el este chemat să învie şi să fie părtaş (fireşte într-o formă înnoită şi într-o modalitate de existenţă diferită) la viaţa Împărăţiei cereşti; el rămâne vrednic de respect (şi chiar de cinstire) ca unul ce este – şi rămâne şi după moarte – o dimensiune inalienabilă a persoanei, care nu doar *are* trup, ci *este* trup.[404] Pentru toate aceste raţiuni, creştinul poate percepe prelevarea de organe drept un act care aduce atingere integrităţii trupului său nu doar pe plan fizic, ci şi pe plan spiritual, ca o formă de agresiune şi chiar ca o formă de profanare. O astfel de percepţie nu este ridicată la rang de principiu de bioetica ortodoxă – care are totuşi o foarte netă tendinţă de „a pune preţ în primul rând pe integritatea pacientului", după cum remarcă Părintele John Breck[405] –, dar este considerată ca întemeiată din punct de vedere spiritual şi vrednică de respect, atâta vreme cât nu e legată de o iubire egoistă de sine sau de o lipsă de iubire şi de compasiune faţă de aproapele.[406]

---

[404] Am dezvoltat şi argumentat aceste diferite puncte în studiul nostru: *Théologie du corps*, Paris, 2009.

[405] *Le Don sacré de la vie*, Paris, 2007, p. 292.

[406] Cf. S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 179.

c. *Donarea de organe făcută de donatori aflați în viață; valoarea și limitele ei*

Morala ortodoxă nu numai că acceptă, dar și prețuiește donarea de organe, motivată de iubire, în favoarea unei rude – potrivit limitelor puse de legislația în vigoare în majoritatea țărilor –, făcută de un donator aflat în viață (care, adică, nu e pe cale de a muri). Cu condiția însă ca transplantul să nu pună în pericol viața donatorului ori starea sa de sănătate,[407] „astfel încât el să devină, la rândul său, o nouă victimă, care

---

[407] Documentul Bisericii Ortodoxe Române referitor la transplantul de organe (*Transplantul de organe*, site-ul Patriarhiei Române: www.patriarhia.ro) pune drept condiție a donării ca viața donatorului să nu fie în acest mod compromisă, ca donarea să nu prezinte riscuri sau consecințe negative pentru sănătate. A se vedea documentul Bisericii Ortodoxe Ruse, *Fundamentele doctrinei sociale*, Moscova, 2000, trad. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 7. S. S. Harakas spune că: „Donarea unui organ a cărui pierdere alterează sau amenință viața donatorului potențial nu este niciodată cerută și nu constituie niciodată o obligație morală pentru cineva" (*For the Health of Body and Soul*, Brookline, 1980, p. 30-31; cf. *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990, p. 158; *Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, 1992, p. 128) și că lucrul acesta trebuie evitat „dacă există dubii întemeiate că sănătatea donatorului ar putea fi menținută printr-un singur organ" (*Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 178). În *Călăuza pentru cler* a Bisericii Ortodoxe din America se menționează că „o persoană deplin sănătoasă, a cărei moarte nu este iminentă, poate dona organe care nu sunt vitale pentru ea, atâta vreme cât calitatea și integritatea vieții sale nu sunt diminuate sau puse în pericol" (*Guidelines for Clergy in the Orthodox Church in America*, 5, *Funeral Guidelines*, F, *Autopsy and organ donation*, 4). Credem însă că noțiunile de „calitate a vieții" și „integritate a vieții" rămân prea vagi pentru a interzice sau autoriza vreun demers de orice fel.

să ia locul celui pe care a dorit să-l ajute".[408] Din acest punct de vedere, dacă donarea unui organ dublu (rinichi), de ţesuturi sau de celule (piele, măduvă osoasă, sânge...) este nu doar acceptată[409], ci şi încurajată,[410] donarea de organe vitale unice este de la bun început exclusă.[411] Episcopul Irineu Bulovič scrie pe această temă: „Este inacceptabil ca «moartea ta să însemne viaţa mea» ori ca «viaţa ta să însemne moartea mea». Nu-ţi poţi da inima, viaţa, răpindu-ţi propria viaţă".[412]

3. PROBLEME MORALE LEGATE DE PRELEVARE

Natura şi forma prelevării de organe ridică cele mai multe obiecţii din punctul de vedere al moralei ortodoxe.

a. Prelevarea de la un „mort-viu"

Pentru a putea fi grefat, un organ trebuie să fi fost prelevat de la un organism care prezintă anu-

---

[408] Mgr Irineu Bulovič, „Pe scurt, pe tema transplantului", mai 2007 (site-ul parohiei Backa, www.eparhija-backa.org.yu/novosti/novosti2007/maj/transplantasija/transplantasija.htm).

[409] Cf. S. S. Harakas, *For the Health of Body and Soul*, Brookline, 1980, p. 31; *Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, 1992, p. 128.

[410] A se vedea documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 11.

[411] Ea este în principiu exclusă prin lege.

[412] *Ibidem*. A se vedea şi S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 178: „Ortodocşii nu numai că nu sunt obligaţi, dar nu sunt nici autorizaţi să doneze (organe) dacă există riscul să-şi piardă viaţa. Donarea de organe vitale şi unice, ca inima sau ficatul, este în afară de orice discuţie".

mite semne vitale. Pentru a răspunde acestei necesități, prelevările se fac fie de la donatori deplin vii (e vorba însă de anumite organe și de foarte puține donări care se situează, în cea mai mare parte, în cercul familial, conform cerințelor legii[413]), fie de la donatori care încă nu sunt cu totul morți. Faptul că legea, în acest ultim caz, cere ca donatorii să fie, din punct de vedere legal, decedați, a împins Statul să „jongleze" cu definiția morții, pentru a concilia cerința legală cu cea medicală.

α – Prelevarea de la o persoană a cărei inimă încă mai bate

Începând din anul 1968, în majoritatea țărilor, s-a admis, pe baza „Documentului de la Harvard"[414], drept criteriu suficient al morții: moartea cerebrală (astăzi, în general, se utilizează expresia mai precisă, de „moarte encefalică"[415]). Atunci când diferitele funcții cerebrale (cele ale trunchiului cerebral și cele ale cortexului) sunt total și definitiv (ireversibil) inactive (se vorbește, în această privință, și de „incompetență cerebrală"), persoana este declarată decedată din punct de vedere legal.

Totuși, restul organismului continuă să mai trăiască un anumit timp, fie în virtutea unui proces

[413] De pildă, în Franța, în 2007, din 4666 de grefe realizate, numai 253 s-au făcut de la donatori în viață.

[414] „Report of the Ad-Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Death. A Definition of Irreversible Coma", în *The Journal of the American Medical Association*, 205 (6), 1968, p. 337-340.

[415] Această stare corespunde așa-numitei „come depășite".

natural, fie în virtutea menţinerii în viaţă în mod artificial sau a unei reanimări prin tehnici adecvate, ceea ce permite ca organul prelevat să-şi păstreze (îndeosebi datorită irigării şi ventilării sale) caracteristicile vitale ale unui organ apt pentru grefare. E de notat faptul că pacientul este anesteziat în timpul prelevării,[416] ceea ce, după cum spune doctorul Marc Andronikof[417], este un lucru paradoxal, fiind vorba de o persoană despre care se pretinde că a decedat. E de notat de asemenea şi faptul că, în documentele oficiale, ora decesului indicată de medic corespunde momentului de clampaj aortic, adică momentului în care încetează reanimarea şi în care se efectuează prelevarea, ceea ce înseamnă că, înainte de acest moment, pacientul era recunoscut în mod implicit ca fiind viu.

Astfel, statutul real al persoanei de la care se efectuează prelevarea este din punct de vedere legal cel al unei persoane moarte, dar din punct de vedere biologic şi fiziologic, cel al unei persoane vii în ceea ce priveşte restul organismului său, cu excepţia creierului (adică, de fapt, cea mai mare parte

---

[416] Unii medici spun că în acest caz scopul anesteziei este ferirea chirurgului de riscul de a fi incomodat de mişcările produse ca urmare a reacţiilor medulare, iar nu de a suprima durerea, care, în mod strict, poate fi captată şi transmisă creierului, dar nu mai poate fi percepută de el, fiind inactiv. Ne putem atunci întreba pentru ce, în acest caz, odată cu substanţele anesteziante, este injectată întotdeauna şi o substanţă analgezică.

[417] Într-un interviu acordat postului de televiziune France 2, pe data de 10 iunie 2007.

a organismului său). De altfel, apropiaţii unei persoane aflate într-o astfel de stare, văzând-o că respiră, că nu şi-a schimbat culoarea pielii, că e caldă, o socotesc vie, şi nu moartă.

β – Prelevarea de la o persoană a cărei inimă a încetat să bată

Totuşi, cazurile de moarte cerebrală fiind relativ rare şi insuficiente pentru a răspunde marelui număr de cereri de grefe, în numeroase ţări s-au autorizat în mod legal prelevările de anumite organe (în particular, ficatul şi rinichii), ţesuturi şi celule de la „donatori a căror inimă a încetat să bată" – adică de la pacienţi ale căror funcţii cardio-respiratorii au încetat şi continuă să rămână în această stare de nefuncţionare.[418] În acest caz nu se mai

---

[418] E vorba de tehnica numită prelevare „cu inima oprită" (sau care a încetat să bată), constând în folosirea de mijloace care vizează evitarea deteriorării organelor, îndată după decesul unei persoane a cărei inimă a încetat să mai bată. Ea are trei etape, care se succed în mod necesar rapid: 1) Constatarea decesului: bătăile inimii nu se reiau în pofida manevrelor de reanimare – între care masajul cardiac (cinci minute de absenţă a activităţii cardiace după o reanimare intensivă, a cărei durată variază potrivit circumstanţelor – aproximativ 30 de minute –, conduc la diagnosticul de moarte a persoanei). În acest context, diagnosticul se bazează pe faptul că inima a încetat în mod ireversibil să bată, şi nu se mai cere niciun alt examen complementar. 2) Din acest moment, începe a doua etapă. Se efectuează imediat aceleaşi manevre ca în cazul reanimării: masaj cardiac şi ventilaţie artificială, însă nu cu speranţa readucerii la viaţă, ci cu scopul de a iriga organele cu sânge oxigenat, în vederea conservării fiziologice, în caz de prelevare. În cazul în care persoana nu se află la spital în momentul decesului, corpul ei, asupra căruia se efectuează în continuare aceste manevre, este transportat rapid la spital.

ţine seama de creier, care, fireşte, lezat de absenţa irigării şi oxigenării, după un anume timp va muri, dar care totuşi este încă viu în momentul în care se începe procedura de prelevare. Bioeticianul ortodox H. T. Engelhardt, care consideră moartea creierului drept criteriu esenţial al morţii,[419] subliniază în mod logic că a identifica moartea cu stopul cardio-respirator şi a preleva organe de la o persoană aflată într-o astfel de stare, când creierul nu este mort, este totuna cu o crimă:

> „Când se stabileşte o definiţie a morţii, este esenţial să se evite definiţiile care, în absenţa morţii creierului, sau cel puţin a părţii superioare a creierului, identifică moartea doar cu încetarea respiraţiei spontane şi a funcţiei cardiace. Astfel de definiţii pur cardio-respiratorii ale morţii pot fi formule care autorizează prelevarea de organe fără să se stabilească în prealabil, în mod adecvat, moartea organului care corespunde fundamental cu existenţa în trup a persoanelor în această lume, adică

---

3) Începe atunci a treia etapă. Ea constă fie în înlocuirea sângelui cu un lichid rece, pentru a permite o răcire cu virtuţi conservante, fie în folosirea unui sistem de asistenţă circulatorie (circulaţie extra-corporală), care permite menţinerea unei circulaţii de sânge oxigenat în organe. Între începerea celei de a treia etape şi prelevarea în sine nu trebuie să se scurgă mai mult de o oră şi jumătate. (Sursa: „Prélèvements à coeur arrêté. Enjeux éthiques". Espace éthique de l'Assistance publique – Hopitaux de Paris).

[419] Criticăm caracterul unilateral al acestei poziţii (care asimilează şi ea în mod abuziv moartea cu încetarea unei singure funcţii) şi respingem identificarea persoanei cu creierul, pe care o face Engelhardt, chiar dacă e vorba de viaţa sa pământească, dar nu negăm, pe acest motiv, valoarea parţială a concepţiei sale despre moarte, în măsura în care moartea creierului este, desigur, o componentă importantă a morţii persoanei.

moartea creierului. De aceea, a socoti o persoană drept moartă când avem de-a face numai cu o încetare a funcției cardio-respiratorii, dar nu și cu o reală moarte a creierului, pentru a se putea astfel preleva organe, poate să însemne uciderea acestei persoane."[420]

În cele două cazuri (prelevare de la un donator în stare de moarte encefalică și prelevare de la un donator a cărui inimă a încetat să bată), donatorul – care, potrivit expresiei unui bioetician, „trebuie să fie cât se poate de mort în ochii legii și cât se poate de viu din punct de vedere medical"[421] – are de fapt statutul unui mort-viu, pentru că organismul este doar parțial mort, iar persoana are un întreg organism. De aceea, în cazul stării de moarte care permite o prelevare de organe, se vorbește de o „moarte echivocă".

b. Problema definirii morții

Definirea morții constituie într-adevăr la acest nivel o problemă reală.

Vreme de milenii, încetarea activității cardio-respiratorii a fost considerată principalul criteriu al

---

[420] *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 334. Engelhard nu înțelege însă că argumentarea sa poate fi foarte bine aplicată, în mod simetric, și când e vorba de asimilarea morții cu moartea cerebrală (la care el aderă), astfel încât concluzia sa poate fi astfel transpusă: „A socoti o persoană drept moartă când avem de-a face numai cu încetarea funcțiilor cerebrale, dar nu și cu o reală moarte cardio-respiratorie, pentru a se putea astfel preleva organe, poate să însemne uciderea acestei persoane!"

[421] Catherine Coste, în blogul său http://ethictranplantation.blogspot.com.

morţii. Acest criteriu a fost repus în discuţie în ultimele decenii, în parte datorită progreselor tehnice, care au permis – prin punerea în funcţiune a unei inimi artificiale sau a unei asistări circulatorii, ca şi a ventilaţiei asistate – menţinerea unei persoane în viaţă în absenţa inimii (a activităţii cardiace) ori a respiraţiei spontane. Din acest punct de vedere, încetarea activităţii cerebrale pare să fie un criteriu mai bun.

Însă nu atât raţiuni ştiinţifice, cât nevoia de a împăca exigenţa legală de a nu se preleva organe decât de la o persoană decedată cu exigenţa medicală de a se preleva organe de la un organism încă viu a făcut ca, începând cu anul 1968, moartea cerebrală (sau encefalică) să fie considerată drept unicul criteriu al morţii.[422]

---

[422] „Noua definire a morţii cerebrale s-a produs în 1968, în urma progresului tehnicilor de reanimare (ventilaţie artificială şi reanimare cardio-pulmonară) şi a dezvoltării practicilor de transplantare. «Această schimbare de legislaţie a permis rezolvarea unei duble probleme: pe de o parte, supraîncărcarea cu paturi ocupate de pacienţi care nu-şi mai regăseau starea de conştienţă şi, pe de altă parte, cererea crescută de organe pentru transplanturi. Definirea morţii cerebrale permite anularea obstacolelor, mai înainte legale, care stăteau în calea a două practici de acum curente în faza de sfârşit al vieţii: prelevarea de organe şi sistarea tratamentelor», scrie David Rodriguez-Arias" (E. Grand, C. Hervé, G. Moutel, *Les éléments du corps humain, la Persone et la Médicine*, Paris, 2005). La baza unei astfel de definiri stă, în Statele Unite, *Documentul de la Harvard* (5 august 1968), care a avut o influenţă mondială (se vorbeşte de „criteriile de la Harvard"). În Franţa, referinţele legale pentru o astfel de definire sunt circulara (numită Jeanneney) din 24 aprilie 1968, modificată prin decretul din 3 martie 1978, şi decretul din 2 decembrie 1966, modificat în 2004.

Un bioetician ortodox contemporan, specialist în probleme legate de transplanturile de organe, doctorul Marc Andronikof, subliniază incoerența unei astfel de poziții:

> „Fără inimă, dar cu ajutorul maşinilor, restul organismului continuă să funcționeze, aşadar spunem că persoana trăieşte. Or, cu un creier distrus, organismul, grație aparatelor, continuă de asemenea să funcționeze. Însă în acest caz spunem că persoana este moartă. De ce? Care este rațiunea ştiințifică pentru care nu se aplică exact acelaşi raționament când e vorba de creier?"[423]

Nu ni se pare posibilă deplasarea problemei pe plan metafizic, aşa cum face bioeticianul ortodox H. T. Engelhardt, care, identificând persoana cu funcțiile superioare ale creierului, ajunge în mod logic la concluzia că, odată cortexul mort, persoana – chiar în cazul în care trunchiul cerebral este încă viu – încetează să existe, ceea ce autorizează prelevarea de organe dintr-un trup care rămâne într-un anume fel însuflețit.[424] Am respins mai sus această

---

[423] „Douleur et prélèvement d'organes: la réponse du Dr. Marc Andronikof", pe site-ul http://ethictransplantation.blogspot.com/2005/06/douleur-et-prelevement-dorganes-la.html.

[424] H. T. Engelhardt scrie: „Putem stabili că o parte a trupului nu este necesară vieții numai când ştim că ea poate fi distrusă fără a ucide persoana. Dacă devine clar că anumite structuri ale creierului nu sunt necesare pentru simțire şi pentru conştiință, ci împlinesc doar funcții reflexe, atunci existența lor, care continuă după moartea celeilalte părți a creierului, nu este un indicator al vieții unei persoane". Şi continuă astfel: „Atunci când se stabileşte în mod adecvat moartea întregului creier, nu există nicio piedică pentru

asimilare a persoanei cu o parte a trupului uman sau a funcţiilor sale, şi prin urmare, din perspectiva antropologiei creştine, nu putem în niciun caz adera la concluziile etice ale lui Engelhardt.

Chiar dacă moartea cerebrală continuă să fie din punct de vedere legal criteriul morţii, legea autorizează, într-un anumit număr de ţări,[425] prelevarea de organe chiar de la persoane a căror inimă a încetat să bată înainte de moartea cerebrală. Nu putem decât să ne mirăm de caracterul incoerent al legislaţiei care, în majoritatea ţărilor, continuă să menţină moartea cerebrală drept criteriu legal al morţii,[426] dar acceptă prelevări de organe de la persoane a căror inimă a încetat să bată, prin derogare

---

creştinii ortodocşi de a dona organe sau a consimţi la donarea lor, după stabilirea morţii creierului. Când există o stabilire sigură a morţii /creierului/, transplantul nu implică nici uciderea, nici mutilarea unei persoane vii" (*The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, 2000, p. 334 şi 335). Acest argument stă lângă afirmaţia deja amintită şi foarte contestabilă a lui Engelhard, că embrionul, fătul uman, pruncii şi handicapaţii mintali sunt făpturi umane vii, dar nu sunt persoane, pentru că nu dispun de funcţii superioare ale creierului, îndeosebi de conştiinţa de sine (a se vedea mai ales *The Foundations of Christian Bioethics*, New York, 1996, p. 139). Argumentul este de asemenea folosit de un anumit număr de medici, mai ales în Statele Unite, pentru a justifica prelevările de la fiinţe umane vii, dar care nu sunt recunoscute drept persoane pe motiv că funcţiile lor cerebrale sunt inactive.

[425] În Franţa, din anul 2005.

[426] Academia Naţională de Medicină, în raportul său din 14 martie 2007, intitulat „Prélèvements d'organes à coeur arrêté", notează în acest sens: „Nu există decât o singură formă de moarte: moartea encefalică, fie că provoacă, fie că e provocată de oprirea inimii".

de la această lege. Fără îndoială, în câţiva ani se va pune capăt acestei incoerenţe, în favoarea recunoaşterii opririi inimii drept un alt criteriu legal al morţii, cu condiţia ca legislaţia să nu renunţe – lucru deja preconizat de anumite state – la definirea unui criteriu legal al morţii, oricare ar fi acesta, a cărui lipsă ar da cale liberă multor abuzuri.

În orice caz, ne aflăm aici în faţa aceleiaşi probleme de mai înainte: „donatorul" este mort în ceea ce priveşte o parte a organismului său (funcţiile cardiace şi respiratorii), dar nu în ceea ce priveşte cealaltă parte (funcţiile cerebrale). Prelevarea se face şi aici de la o persoană încă vie, pentru că persoana are un întreg organism şi nu poate fi redusă la o parte sau la un element al acestuia.

Definirea tradiţională a morţii prin încetarea celor trei funcţii vitale principale – cerebrală, cardiacă şi respiratorie – este nu numai cea mai completă, dar şi cea mai riguroasă şi mai coerentă. Ea este în prezent respinsă în multe societăţi, în schimbul unor definiţii incoerente, pentru singurul motiv că această definiţie ar interzice prelevarea de organe sau ar obliga în mod clar să se recunoască că prelevarea se face de la fiinţe vii.

Dar este oare normal ca nevoia de organe pentru grefe să impună pe plan medical şi social definiţia morţii? Aceasta este o întrebare pe care şi-o pun în prezent numeroşi eticieni şi căreia trebuie să i se dea, în mod evident, un răspuns negativ, cerut de însăşi natura eticii; pentru că orice etică trebuie să se inte-

meieze pe principii stabile şi universale, şi nu pe variatele exigenţe ale unor societăţi şi epoci diferite.

Definirea tradiţională a morţii, care include cele trei funcţii vitale majore, este mai acceptabilă decât cele două definiţii recente nu doar pentru că înlătură orice îndoială cu privire la subzistenţa vreunei forme de viaţă după moartea creierului, pe de o parte, sau după încetarea funcţiilor cardio-respiratorii, pe de altă parte, dar şi pentru că ţine cont de natura deopotrivă multidimensională şi diacronică a morţii.

După cum subliniază în mod just medicul Marc Andronikof, concepţia dominantă astăzi reduce moartea la un aspect, în vreme ce ea este un proces în desfăşurare.[427] Acest proces este pluridimensional (el implică mai multe funcţii sau „sisteme" ale organismului) şi se derulează într-un anumit interval de timp, variabil – care poate fi, desigur, foarte scurt –, proces care însă nu poate fi simplificat.

Pretinsa „prelevare de la un donator decedat" este în realitate o prelevare de la o persoană aflată într-un proces în desfăşurare al morţii, dar care în parte este vie.

Lucrul acesta este recunoscut de un anumit număr de medici pe plan pur medical,[428] dar este de asemenea

---

[427] *Transplantation d'organes et éthique chrétienne*, Paris-Suresnes, 1993, p. 58-59.

[428] De exemplu, în Statele Unite, de Dr. R. D. Truog, profesor de etică la Harvard Medical School, şi de Dr. F. G. Miller, din Departamentul de bioetică de la National Institute of Health din Bethesda, Maryland. A se vedea mai ales: „The Dead Donor Rule and Organ Transplantation", *The New England*

în acord cu tradiția ortodoxă, care consideră și ea moartea drept un proces cu o anumită durată, care se petrece în mai multe etape legate între ele; pe lângă aceasta, potrivit învățăturii creștine, moartea înseamnă separarea sufletului de trup, și pentru că sufletul este principiu al oricărei forme de viață a trupului, de aici urmează că procesul morții nu s-a încheiat atâta vreme cât în corp subzistă o formă de viață.[429]

Journal of Medicine, 359 (7), 2008, p. 709-710; „Controversies about Brain Death", *The Journal of the American Medical Association*, 302 (4), 2009, p. 380. Autorii consideră că nici în cazul prelevărilor de organe de la persoane a căror inimă continuă să bată (aflate în moarte cerebrală), nici în cel al prelevării de la persoane a căror inimă a încetat să bată, „regula donatorului decedat", care constituie condiția legală a prelevării, nu este respectată, căci e vădit faptul că, și într-un caz, și în celălalt, donatorul este încă în viață. Ei nu se opun prelevării, dar cer renunțarea la ipocrizie și recunoașterea în mod legal a faptului că aceste prelevări se efectuează pe donatori vii.

[429] A se vedea Mgr Irineu Bulovič, „Brièvement, au sujet de la transplantation", *loc. cit.*: „Definiția tradițională a morții trupești afirmă că este o stare de încetare totală și ireversibilă a activității inimii și a respirației (moarte cardio-respiratorie). Medicina de astăzi este mai curând de părere că ea trebuie definită ca stare de inactivitate completă a creierului sau de degenerescență ireversibilă a sa (moarte cerebrală). Trebuie să amintim că, în acest caz, nu mai există o plenitudine de viață omenească, dar se pot înregistra într-o anumită măsură urme de activitate biologică, urme de viață corporală. Aici se naște dilema etică. Potrivit antropologiei creștine, biblice, moartea înseamnă separarea sufletului de trup (vezi Ps. 145, 4 și Luca 12, 20). Trebuie să deducem de aici că viața există atâta vreme cât organismul funcționează, chiar dacă ea atârnă numai de un fir". Biserica Ortodoxă Română și-a exprimat refuzul său de a defini moartea plecând numai de la moartea cerebrală (*Transplantul de organe*, site-ul Patriarhiei Române: http://www.patriarhia.ro/). Documentul Bisericii Ortodoxe Ruse care tratează chestiunile de bioetică subliniază cu justețe faptul că „în Sfânta Scriptură, moartea este prezentată ca separare a sufletului de trup (Ps. 145, 4)". De aici deduce că: „Putem vorbi de o continuare a vieții atâta vreme

În Biserica Ortodoxă însă există mai multe poziţii. Un ierarh al Bisericii Sârbe, care s-a exprimat în această problemă, consideră ca inacceptabile prelevările *in vivo* şi nu admite decât prelevările *post mortem* (adică atunci când procesul morţii, în cele trei dimensiuni pe care tocmai le-am definit, s-a încheiat) sau *ex cadavere,*[430] un principiu care face *de facto* imposibile majoritatea prelevărilor, pentru că în aceste condiţii cea mai mare parte dintre organe nu mai sunt viabile.

Sfântul Sinod al Bisericii Greciei acceptă, în ceea ce-l priveşte, că se pot face prevalări de la o persoană care nu este deplin moartă, dacă persoana şi-a dat în prealabil acordul şi face acest gest – care nu trebuie confundat nici cu o sinucidere, nici cu o formă de eutanasie – în duh jertfelnic, din dragoste de aproapele.[431]

---

cât continuă activitatea organismului ca un tot" (*Les Fondements de la doctrine sociale*, Moscou, 2000, trad. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 8). Această deducţie, care conduce imediat la concluzia că prelungirea vieţii nu mai este o datorie atunci când ea se limitează la activitatea câtorva organe, ni se pare abuzivă şi periculoasă.

[430] Mgr Irineu Bulovič, „Briĕvement, au sujet de la transplantation", *loc. cit.*

[431] Documentul Sf. Sinod al Bisericii Greciei, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 10: „Cel care ar dori să-şi doneze organele (într-o astfel de situaţie), chiar dacă moartea cerebrală nu este totuna cu despărţirea definitivă a sufletului de trup, odată cu ele îşi dă însăşi viaţa sa. Fapta lui nu este doar un simplu dar, ci jertfire de sine".

c. Tratamentul aplicat persoanei muribunde

α – Probleme legate de rapiditatea intervenției

Necesitatea prelevării de organe în mod rapid, pentru ca ele să rămână viabile pentru grefă, pune mai multe probleme.

Constatarea decesului doar pe baza morții encefalice este supusă, potrivit legii, unui anumit număr de verificări,[432] care, cel mai adesea, nu se fac, deoarece urgența prelevării nu mai lasă timp pentru ele.

Însă din punct de vedere moral, este important ca moartea encefalică să fie clar stabilită, după cum subliniază cu tărie documentul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei.[433]

---

[432] A se vedea decretul din 2 august 2005: A) Art. R1232-1: În cazul în care persoana prezintă un stop cardio-respirator persistent, constatarea morții nu poate fi stabilită decât dacă următoarele trei criterii clinice sunt simultan prezente: 1) absența totală a stării de conștiență și a activității motrice spontane; 2) încetarea tuturor reflexelor trunchiului cerebral; 3) absența totală a ventilației spontane. B) Art. R1232-2: Dacă persoana, al cărei deces a fost constatat clinic, e asistată prin ventilație mecanică și păstrează o funcție hemodinamică, absența ventilației spontane se verifică printr-o probă de hipercapnie. C) În completarea celor trei criterii clinice menționate la art. R1232-1, se recurge pentru atestarea caracterului ireversibil al destrucției encefalice: 1) fie la două electroencefalograme nule și nereactive efectuate la un interval de minimum patru ore, cu o durată de înregistrare de treizeci de minute; 2) fie la o angiografie care să demonstreze în mod obiectiv încetarea circulației encefalice.

[433] „Dat fiind că există întotdeauna pericolul – din fericire numai în foarte rare cazuri – de inadvertență, de eroare sau încă și de lipsă de respect față de moarte, Biserica, la fel ca majoritatea medicilor și a celor ce îngrijesc bolnavi și a instanțelor sociale competente, cer garanția respectului absolut

Criteriile de constatare a încetării activităţii cardio-respiratorii au fost şi ele definite în mod legal, dar par a fi insuficiente, pentru că se cunosc cazuri în care inima şi-a reluat activitatea după limita de timp definită prin lege (recent, în Franţa, a atras atenţia cazul unui pacient a cărui inimă încetase să bată vreme de o oră şi jumătate, şi care s-a trezit pe masa de operaţie în momentul în care medicii se pregăteau pentru prelevarea de organele[434]).

---

al criteriilor internaţional acceptate pentru diagnosticarea morţii cerebrale. Astfel, 1) este necesar să se constate în mod argumentat şi clar cauzele morţii cerebrale; 2) certificarea morţii cerebrale trebuie efectuată de o comisie de experţi, care să nu aibă nicio legătură cu echipa de transplant, în conformitate cu criteriile clinice şi de laborator în vigoare; 3) criteriile de constatare a morţii cerebrale nu sunt suficiente dacă sunt doar clinice. Ele trebuie să fie de asemenea rezultatul unor teste care să confirme, în măsura în care lucrul acesta este posibil, încetarea nu doar a funcţiilor trunchiului cerebral, ci şi a funcţiilor cortextului; în cazul în care nu se constată cauze vizibile ale unei leziuni cerebrale, trebuie reluate examinările, pentru a se asigura în această privinţă, chiar dacă această întârziere prezintă riscul pierderii (prin deteriorare) a organelor; 4) înainte de aceste proceduri care au drept scop confirmarea morţii cerebrale, este necesar să se efectueze examene biochimice, care să prezinte valori anormale (hiperuremie sau dezechilibre electrolitice). De asemenea e necesar să treacă douăzeci şi patru de ore de la producerea episodului, pentru a se putea verifica moartea cerebrală" (*Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 15). Paragraful 25 al aceluiaşi document notează că, dată fiind „lipsa de spiritualitate a societăţii contemporane, Biserica trebuie să protejeze această instituţie (a transplanturilor), actul în sine şi persoanele implicate de o eventuală profanare", manifestată mai ales prin „diagnostic precipitat sau nerespectarea riguroasă a criteriilor de stabilire a morţii cerebrale".

[434] A se vedea art. lui J.-Y. Nau, „Le doneur d'organes n'est pas mort", *Le Monde*, 11 iunie 2008. Articolul prezintă mărturiile mai multor medici de la reanimare referitoare la

β – Riscul deturnării scopului medicinei

Unii bioeticieni au subliniat riscul ca medicul aflat în fața unui muribund care este un potențial donator de organe să se abată de la adevărata sa sarcină – care, în acel moment, constă în acordarea ultimelor îngrijiri şi asigurarea unei morți liniştite, ocupându-se de el cu un alt scop, acela de a procura organe necesare altor pacienți.[435]

---

situații în care „o persoană, al cărui deces era socotit sigur, a revenit la viață după efectuarea de manevre de reanimare prelungite dincolo de durata obişnuită, considerată deplin rezonabilă".

[435] Să cităm acest extras dintr-un interviu al doctorului Marc Andronikof, acordat postului de televiziune France 2, pe data de 10 iunie 2007: „Întrebare: Necesitatea de a opera de urgență donatorul, pentru a apăra interesul primitorului, nu lezează oare eficacitatea îngrijirilor de care donatorul ar fi putut să beneficieze? Răspuns: Este evident, şi lucrul acesta nu-l neagă nimeni, că îngrijirile acordate donatorului sunt profund modificate de optica unei prelevări. După părerea mea – şi aceasta ar trebui să fie părerea oricărui filosof şi a oricărui medic onest -, lucrul acesta e total incompatibil cu o îngrijire medicală «etică». Întrebare: Nu se întâmplă ca un accidentat să fie menținut în viață în mod artificial un timp, pentru a se găsi un primitor? Altfel spus, interesul donatorilor nu este perturbat de cel al primitorilor? Răspuns: Donatorul îşi pierde calitatea de ființă umană, de bolnav, este redus la starea de sursă de organe. Calitatea relației medic/bolnav este prin aceasta total pervertită, pentru că medicul nu mai urmăreşte binele celui pe care îl are în grija sa". Îngrijorarea legată de o posibilă confundare între aceste scopuri diferite ale actului medical şi, prin urmare, între sarcinile care revin echipei medicale este împărtăşită şi de alți specialişti. A se vedea, de exemplu, raportul Comisiei etice a Societății de reanimare de limbă franceză, intitulat „Position de la Société de réanimation de langue française (SRLF) concernant les prélèvements d'organes chez les donneur à coeur arrêté", *Réanimation*, 16, 2007, p. 428-435.

Într-o societate în care Statul a ajuns să facă o „prioritate naţională" din donarea de organe, onorând „moral" şi financiar spitalele şi serviciile care aprovizionează cu organe; care instalează în spitale, cu mari cheltuieli, coordonatori însărcinaţi să-i aplice directivele în acest sens; care nu protejează independenţa echipei ce efectuează reanimarea şi constată decesul, faţă de echipa de transplant, există riscul ca, prin intermediul presiunilor administrative şi psihologice repetate, să se instaureze o asemenea stare de spirit, încât menţinerea în viaţă a pacienţilor aflaţi în situaţii dificile să înceteze de a mai fi o prioritate, echipele medicale să efectueze manevrele de reanimare fără prea mare zel sau să le reducă la minimum,[436] cedând chiar „tentaţiei de a grăbi moartea donatorului" pentru a satisface mai repede nevoia primitorului.[437]

În acest context, ni se pare cu totul îndreptăţită remarca făcută de Biserica Rusă într-un document referitor la transplanturi: „Scurtarea vieţii unui om – inclusiv prin renunţarea la procedura de menţinere în viaţă în mod artificial –, în vederea prelungirii vieţii unei alte persoane este inacceptabilă".[438]

---

[436] Această îngrijorare este exprimată, de exemplu, în raportul Comisiei de etică a Societăţii de reanimare de limbă franceză (SRLF), citat în nota precedentă.

[437] Acest risc a fost înfăţişat de S. S. Harakas, *For the Health of Body and Soul*, Brookline, 1980, p. 31.

[438] *Les Fondements de la doctrine sociale*, Moscou, 2000, trad. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 7. A se vedea şi S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 180.

În ceea ce-l priveşte, Sfântul Sinod al Bisericii Greciei a subliniat riscul ca, într-o bună zi, prelevarea de organe să fie asociată cu eutanasia, care e din ce în ce mai mult tolerată de societate:

> „Din cauza unei morale laxe, mai peste tot în lume, în privinţa eutanasiei, ca şi a tendinţei de a o institui juridic, există pericolul ca în viitorul apropiat să se creeze o relaţie între transplanturi şi eutanasie, în sensul că persoanele care aleg această modalitate de a-şi sfârşi viaţa ar putea fi considerate eventuali donatori de organe."[439]

γ – O încrâncenare terapeutică şi o reanimare lipsite de sens

Pacienţii „decedaţi" de la care se prelevează organe sunt fie menţinuţi în viaţă în mod artificial, fie reanimaţi, iar aceasta până în momentul în care prelevarea poate fi efectuată (pentru că, pentru a fi grefate, organele trebuie să păstreze calităţi cât mai apropiate de cele pe care le au în organismul viu). Lucrul acesta încalcă deopotrivă principiile etice, care cer evitarea încrâncenării terapeutice, şi datoria etică, înscrisă în jurământul lui Hipocrate, de a nu se prelungi agonia.

d. Agresivitatea prelevării şi problema pe care o pune posibilitatea ca muribundul să simtă durerea

Câţiva specialişti vorbesc despre problemele pe care le ridică agresivitatea operaţiilor de prelevare,

---

[439] Documentul Sf. Sinod al Bisericii Greciei, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 30.

cărora unii dintre ei nu se feresc să le aplice termenul de „ciopârţire", mai ales când e vorba de prelevări multiple.

În Franţa, Consiliul de Stat a socotit necesar să precizeze că „aplicarea principiilor fundamentale referitoare la respectul persoanei umane, impuse medicului în raporturile sale cu pacientul, nu încetează odată cu moartea acesteia".[440]

În cazul prelevărilor acceptabile din punct de vedere etic, specialiştii ortodocşi impun cu toţii drept exigenţă fundamentală efectuarea lor cu tot respectul datorat trupului unei persoane umane, fie că este vie, fie declarată decedată. *Îndrumătorul preoţesc* al Bisericii Ortodoxe din America, de exemplu, stipulează că „donarea de organe după moarte poate fi autorizată atâta vreme cât se aplică un tratament respectuos înainte, în timpul şi după operaţia de prelevare".[441]

În privinţa posibilităţii ca o persoană aflată în stare de moarte cerebrală să simtă durere în timpul prelevării, specialiştii au opinii diferite. Medicul A.-P. Kahn, de exemplu, spune că „circuitele prin care se transmite durerea, chiar dacă sunt iniţiate şi transmise la nivel sub-encefalic, nu pot genera o senzaţie dureroasă în cazul unui encefal mort", în vreme ce medicul Marc Andronikof îşi exprimă îndoiala în această privinţă: „Oamenii /de la care s–au efectuat prelevări/ nu sunt morţi; ce ne îndreptăţeşte să spunem că ei

---

[440] Decret din 2 iulie 1993.

[441] *Guidelines for Clergy in the Orthodox Church in America*, 5, *Funeral Guidelines*, F, *Autopsy and Organ Donation*, 3.

nu simt nimic? Faptul că nu se exprimă nu înseamnă că nu simt nimic".[442]

În cazul unei prelevări de la un donator a cărui inimă a încetat să bată, dar al cărui creier funcţionează, centrul de percepţie al durerii este încă activ, aşa încât nu putem afirma că persoana nu simte durerea.

În toate cazurile însă, prelevarea de organe se arată din punct de vedere creştin ca o pătrundere brutală în intimitatea unei persoane aflate pe pragul morţii, care nu poate decât s-o tulbure profund, răpindu-i liniştea de care are nevoie – şi la care are dreptul – în vremea ieşirii din această lume şi a trecerii în lumea cealaltă. Fără nicio îndoială aceasta este una dintre obiecţiile majore împotriva prelevării de organe, care primejduieşte în felul acesta desfăşurarea întregului proces.[443]

4. PROBLEME MORALE LEGATE DE INTERMEDIARI

a. Riscul de a uza de persoanele muribunde şi de trupurile lor ca de simple instrumente

Des evocat în legătură cu transplantul de organe este riscul de a considera orice persoană muri-

---

[442] „Douleur et prélèvement d'organes: la réponse du Dr. M. Andronikof", pe site-ul http://ethictransplantation.blogspot.com/2005/06/douleur-et-prelevement-dorganes-la.html.

[443] Acest punct de vedere a fost în mod deosebit subliniat de Dr. Marc Andronikof în teza sa, *Transplantation d'organes et éthique chrétienne*, Paris-Suresnes, 1993, p. 13, şi în studiul său „Le médicin face au patient de religion chrétienne orthodoxe", în H. Durant, P. Biclet, C. Hervé (editori), *Ethique et pratique médicale*, Paris, 1995, p. 24.

bundă un potenţial donator de organe, iar trupul său o rezervă de organe. Avem de-a face în acest caz cu o transformare a persoanei şi a trupului ei în simple instrumente, ceea ce este incompatibil cu morala creştină, fondată în egală măsură pe respectul persoanei şi al trupului ei, care este una dintre dimensiunile sale.

Faptul că în multe ţări, în cadrul spitalelor există un personal însărcinat cu căutarea de organe, a avut ca efect apariţia unei duble serii de tensiuni: pe de o parte, cu familia sau cu apropiaţii celor aflaţi pe patul de moarte – donatori potenţiali –, asupra cărora se exercită în mod curent presiuni pentru a le obţine acordul în vederea donării de organe; pe de altă parte, cu echipa medicală însărcinată cu reanimarea, faţă de care „coordonatorii de prelevări de organe" manifestă adesea o anumită nerăbdare.[444]

Bioeticienii ortodocşi au subliniat şi ei acest risc şi au denunţat presiunile morale şi psihologice la care sunt supuşi cei aflaţi pe patul de moarte, familiile lor sau chiar medicii care se îngrijesc de ei.[445]

---

[444] A se vedea remarcile Dr. Marc Andronkof, *Médicin aux urgences*, Monaco, 2005, p. 144. Un medic de la reanimare mi-a împărtăşit de curând indignarea sa faţă de felul în care „coordonatorul" „se tot învârte" prin spital, căutând muribunzi şi arătându-şi pe faţă dezamăgirea după o reanimare reuşită. Unul dintre aceşti coordonatori constată şi el că cei care au această misiune „sunt adesea percepuţi ca nişte vulturi care se învârt în jurul prăzii" [R. Quéré, „Enjeux éthiques des prélèvements d'organes et de tissus: vers un utilitarisme de la mort?", în E. Hirsch (editor), *Ethique, médicine et société: Comprendre, réfléchir*, Paris, 2007, p. 7].

[445] A se vedea documentul Sf. Sinod al Bisericii Greciei, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 18-24.

b. Riscul mercantilismului

Comerţul cu organe a devenit o realitate în anumite ţări, cum sunt Germania (unde, de exemplu, pot fi comercializate aortele), Spania (unde serviciile spitaliceşti însărcinate cu colectarea organelor sunt autorizate prin lege să remunereze familiile donatorilor), în Elveţia (unde prosperă firmele private care colectează din ţările sărace organe, pentru a le revinde apoi clinicilor din ţările bogate care autorizează astfel de tranzacţii), sau China (unde, potrivit mai multor surse, se prelevează în acest scop organe de la condamnaţii la moarte).

Morala ortodoxă exclude orice formă de comercializare a organelor, din mai multe raţiuni.[446] Mai întâi,

[446] A se vedea mai ales documentul Sf. Sinod al Bisericii Greciei, *Poziţii fundamentale cu privire la etica transplanturilor*, par. 23, 25, 51, sau documentul Bisericii Ortodoxe Ruse, *Les Fondements de la doctrine sociale*, Moscou, 2000, tr. fr., Paris, 2007, cap. 11, par. 7. A se vedea de asemenea, reflecţiile Părintelui P. H. Reardon, „The Commerce of Human Body Parts: An Eastern Orthodox Response", *Christian Bioethics*, 6, 2000, p. 205-213. Nu poate fi acceptată poziţia (total marginală şi voit provocatoare, aşa cum adesea este cazul la acest autor) a lui H. T. Engelhardt, potrivit căreia „din moment ce donarea de organe este motivată de dragostea de aproapele, nu există în principiu nicio piedică pentru a accepta şi chiar a cere o plată". Ideea unui dar făcut din iubire care să fie plătit este cu totul paradoxală. Mai paradoxală încă este afirmaţia că „a interzice celor săraci să-şi vândă organele este un fel de a-i exploata", iar „dacă săracii sunt autorizaţi să-şi doneze organele, dar nu să şi ceară o plată în schimb, atunci cădem în vina de-a impune altora sarcini greu de purtat şi un ideal moral greu de atins" (*The Foundations of Bioethics*, Lisse, 2000, p. 335). Înainte

pentru că există riscul ca oamenii săraci să-şi vândă organe ale trupului lor, primejduindu-şi viaţa sau sănătatea (aşa cum se şi întâmplă în anumite ţări din Africa, Asia sau Europa de Est). Apoi, pentru că, în cazul creştinilor, trupul devine prin Sfintele Taine un mădular al trupului lui Hristos şi templu al Duhului Sfânt,[447] şi pentru că, în general, trupul oricărui om e părtaş la chipul lui Dumnezeu, după care a fost creată natura umană. În fine, pentru că, potrivit învăţăturii creştine, trupul, chiar mort şi în stare de cadavru, continuă să fie trup al persoanei şi-şi menţine legătura de nedesfăcut cu ea; motiv pentru care trupul întreg – ca şi fiecare parte a sa – nu poate fi nicidecum tratat ca un obiect; cu atât mai mult, el nu poate fi obiect de vânzare, care să alimenteze patimi ca lăcomia şi avariţia. Pentru toate aceste motive, orice comerţ care are drept obiect trupul, în întregime sau în parte, este o adevărată profanare. Donarea de organe, în măsura în care poate fi moral acceptată, trebuie să se plaseze întotdeauna, aşa cum am arătat la începutul acestui capitol, într-un context al dăruirii, care implică în mod fundamental şi la toate nivelele gratuitatea şi dezinteresul.

---

de a exprima astfel de idei, bine ar fi fost ca autorul să citească sau să urmărească numeroasele reportaje despre cumpărarea de organe de la săracii din unele ţări din Africa, Asia sau Europa de Est; ar fi văzut atunci limpede cine sunt exploatatorii şi în ce constă exploatarea, când până şi un astfel de comerţ este cuprins în legislaţie".

[447] A se vedea P. H. Reardon, „The Commerce of Human Body Parts: An Eastern Orthodox Response", *Christian Bioethics*, 6, 2000, p. 207-212.

c. Constituirea de bănci de organe

Riscurile unei alte forme de derivă se arată în dorința unora de a se crea clone, sau de a fabrica prin hibridare sau manipulare genetică umanoizi care să constituie bănci de organe, din care te poți alimenta la nevoie, fără să ai sentimentul că sacrifici ființe omenești. O astfel de dorință în prezent este doar o fantasmă, dar realizarea ei în viitor nu e cu totul imposibilă; de aceea, din punctul de vedere al moralei creștine, se cere o vigilență deosebită.

Clonarea ființei omenești, după cum am arătat într-un alt studiu al nostru,[448] este inacceptabilă, ca și producerea de ființe hibride sau de o natură nouă, care ar aduce atingere ordinii creației, stabilite de Dumnezeu.

În zilele noastre este însă posibil să se producă și să se dezvolte, până la un anumit stadiu, embrioni, în vederea prelevării de țesuturi sau de celule-sursă. O astfel de operație este de asemenea inacceptabilă din punctul de vedere al moralei creștine, care consideră embrionul drept persoană[449] și refuză transformarea lui în obiect sau instrument.

Morala creștină socotește, în schimb, acceptabilă producția pe alte căi (deschise tot mai mult de cercetarea științifică) de linii de celule-sursă[450] și de țesuturi destinate grefelor sau uzului terapeutic.

---

[448] *Pour une éthique de la procréation*, Paris, 1998, p. 160.

[449] A se vedea *ibidem*, p. 124-128, 141-143.

[450] O descoperire recentă permite, de exemplu, producerea de celule-sursă umane pluripotente, pornind de la celulele pielii prelevate de la persoane adulte.

VI
Tratamentul aplicat trupului omenesc după moarte

1. PRELEVAREA DE ORGANE CARE NU ARE DREPT SCOP GREFA

Am văzut că prelevările de organe, ţesuturi sau celule trebuie efectuate cu consimţământul în cunoştinţă de cauză şi explicit al donatorului. De aceea, nu poate fi admisă efectuarea unor astfel de prelevări după moartea persoanei, fără ca ea să-şi fi dat acordul în mod explicit câtă vreme era în viaţă.

De asemenea, nu poate fi admisă efectuarea de prelevări de la embrioni sau foetuşi decedaţi, pentru că, pe de o parte, potrivit moralei creştine, ei sunt consideraţi persoane şi trebuie aşadar trataţi cu tot respectul datorat persoanelor umane, iar, pe de altă parte, pentru că nu sunt în măsură să-şi dea consimţământul în această privinţă.

Am văzut de asemenea că, potrivit moralei ortodoxe, donarea de organe este îndreptăţită, pe de o parte, când scopul ei este grefarea lor unor persoane a căror stare de sănătate necesită în mod real acest lucru şi când operaţia are şanse de reuşită,

iar, pe de altă parte, când donarea este o faptă de iubire şi un gest de compasiune faţă de aproapele.

De aceea, din punctul de vedere al moralei ortodoxe, ne putem manifesta rezerva faţă de prelevările de organe efectuate într-un cadru care nu respectă aceste două condiţii.

2. DISECŢIILE ŞI AUTOPSIILE

Am arătat în capitolul precedent că un motiv legitim de refuz al prelevării de organe, din punctul de vedere al moralei ortodoxe, îl constituie respectarea integrităţii trupului omenesc, căruia antropologia creştină îi recunoaşte o anume sacralitate, din mai multe raţiuni: pentru că este părtaş, în felul său, la chipul lui Dumnezeu, după care a fost creat omul (Fac. 1, 26); pentru că este, în cazul creştinului, un mădular al lui Hristos (1 Cor. 6, 15) şi templu al Sfântului Duh (1 Cor. 6, 19), al Cărui har i s-a dat la Botez şi în celelalte Sfinte Taine; pentru că s-a împărtăşit cu Trupul şi Sângele lui Hristos, primite de el spre viaţa cea veşnică; pentru că este menit să aibă parte de viaţa din Împărăţia cerească; pentru că rămâne şi după moarte parte neînstrăinată a persoanei şi trebuie, aşadar, să se bucure în continuare de respectul datorat acesteia.

Acest respect al integrităţii trupului, bazat pe astfel de temeiuri, justifică refuzul bioeticienilor ortodocşi de a admite orice autopsie care nu este impusă

de autorităţile judiciare pe baza unor motive legale[451] (refuz de altfel larg admis astăzi de societate, de unii medici şi de anumite prevederi ale legislaţiei[452]), şi refuzul oricărei disecţii. Într-adevăr, aceste două practici mutilează trupul persoanei defuncte.

În plus, prin disecţie, trupul este fragmentat, iar fragmentele adesea sunt dispersate, aşa încât el este lipsit de identitate şi transformat nu doar într-un simplu obiect, ci chiar într-o serie de obiecte independente. De aceea, „donarea trupului în folosul ştiinţei", chiar „dacă nu a fost dezaprobată în mod categoric, nu a fost nici des încurajată"[453] de bioeticienii ortodocşi, a căror reticenţă este sporită de faptul că, în general, „în astfel de circumstanţe, trupurile nu sunt tratate cu respectul cuvenit".[454]

În ceea ce priveşte autopsia, dacă este practicată la scurt timp după deces (cum se întâmplă cel mai adesea), ea riscă să tulbure procesul de despărţire a sufletului de trup – care, potrivit tradiţiei orto-

---

[451] *Îndrumătorul preoţesc* al Bisericii Ortodoxe din America stipulează că: 1) „Sunt unii care cred că nu pot refuza autopsia unei persoane dragi. Nimeni nu este însă obligat să-şi dea acordul pentru o astfel de procedură"; 2) „Dacă nu există o raţiune legală anume (cum ar fi aflarea cauzei decesului), autopsia trebuie evitată. Dorinţa de a obţine informaţii ştiinţifice prin mijlocirea unui experiment nu constituie un argument suficient pentru efectuarea unei autopsii".

[452] A se vedea raportul cu privire la autopsiile în scop medico-ştiinţific, redactat de Pr. C. Got, *La Documentation française*, Paris, aprilie 1997, şi articolul lui J.-Y. Nau, „La mort lente des autopsies scientifiques", *Le Monde*, 28 septembrie 1999.

[453] S. S. Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990, p. 158.

[454] *Ibidem*.

doxe, poate dura două sau trei zile[455]; astfel, ea îl lipseşte pe defunct de liniştea de care are atunci atâta nevoie, iar prin violenţa ei provoacă sufletului un soi de suferinţă şi de nelinişte,[456] pentru că, potrivit tradiţiei patristice, chiar dacă s-a despărţit de trup, sufletul nu-l pierde din vedere[457].

Atunci când autopsia este impusă de motive legale cărora nu ne putem opune, morala cere ca trupul să fie tratat cu atenţie şi respect în timpul intervenţiilor legate de autopsie, şi odată încheiate observaţiile şi analizele necesare, părţile trupului să fie puse la locul lor, iar trupul să fie redat familiei, pentru a se săvârşi toate cele cerute de rânduiala creştină şi pentru a fi îngropat aşa cum se cuvine.[458]

3. EXPERIENŢELE EFECTUATE PE TRUPUL LIPSIT DE VIAŢĂ

Există un larg consens moral în ceea ce priveşte opoziţia faţă de experienţele efectuate pe un trup lipsit

---

[455] A se vedea studiul nostru: *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, 2001, p. 65-69.

[456] A se vedea M. Andronikof, *Transplantation d'organes et éthique chrétienne*, p. 93; „Le médicin face au patient de religion chrétienne orthodoxe", în H. Durant, P. Biclet, C. Hervé (editori), *Ethique et pratique médicale*, Paris, 1995, p. 24: „Despărţirea sufletului de trupul organic durează, în mod tradiţional, cel puţin trei zile. Tot ceea ce afectează în acest interval persoana care tocmai a decedat poate avea efecte nefaste. De aici reticenţa unora faţă de prelevările de organe şi chiar faţă de autopsii".

[457] Cf. *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, ed. cit., p. 68.

[458] A se vedea S. S. Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990, p. 158.

de viaţă, pentru că o astfel de intervenţie medicală sau ştiinţifică nu are scopul de a ameliora starea persoanei, ci urmăreşte un obiectiv străin de ea; tratează deci trupul ca pe un obiect şi nu-i respectă dimensiunea personală pe care el o are şi dincolo de moarte.[459]

Chiar instanţele etice care admit prelevarea de organe de la o persoană aflată în stare de moarte cerebrală sunt rezervate în privinţa efectuării de experienţe pe o persoană aflată într-o astfel de stare; aceasta pentru că prelevarea de organe se face în vederea salvării sau prelungirii unei vieţi omeneşti într-un timp scurt, în vreme ce rezultatele experimentelor rămân imprevizibile.

---

[459] Această concepţie e larg admisă de o etică care nu se declară creştină, dar care are la bază respectul faţă de persoană. Să amintim acest aviz al Comitetului naţional francez de etică: „Contractul tacit stabilit între bolnav şi medic nu admite ca medicul să poată efectua experienţe pe pacientul său. Trebuie să avem în vedere nu doar interesul cercetării ştiinţifice medicale, ci şi respectul datorat persoanei şi rămăşiţelor sale pământeşti, loialitatea faţă de voinţa defunctului şi faţă de familia sa, încrederea care ni s-a acordat şi care nu poate fi trădată. Medicul nu este proprietarul trupului celui pe care îl îngrijeşte. Există numeroase texte deontologice care tratează problema experimentelor medicale, după Codul de la Nürnberg din 1947. Aceste texte nu au avut în vedere cazul morţii cerebrale, necunoscută sau prea puţin cunoscută pe atunci. Toate insistă asupra importanţei consimţământului liber al celui vizat şi cer ca experimentele efectuate pe bolnav să prezinte un interes direct pentru acel bolnav. În cazul morţii cerebrale, nu mai poate fi vorba de niciun interes direct. Nu mai poate fi vorba în acest caz nici de obţinerea unui consimţământ. Nu credem că în cazul experimentelor ştiinţifice ar putea fi invocat un presupus consimţământ al persoanei în chestiune, aşa cum îngăduie legea în cazul transplanturilor de organe. Există o diferenţă între transplantul de organe, care poate salva o viaţă omenească la modul prezent, şi un experiment al cărui rezultat nu este previzibil" (*Avis sur l'expérimentation médicale et scientifique sur des sujets en état de mort cérébrale*, nr. 12, 7 noiembrie 1988).

Morala ortodoxă subscrie la o astfel de argumentație, adăugând și alte considerente.

Experimentele practicate pe un trup complet neînsuflețit (altfel spus, pe un cadavru) nu mai prezintă interes în zilele noastre: asemenea experimente s-au făcut multă vreme și au fost exploatate toate resursele. În schimb, experiențele care interesează astăzi știința presupun un anumit grad de vitalitate a organismului și implică prelungirea artificială a anumitor funcții vitale ale persoanei. Ele pun așadar, din punct de vedere etic, probleme care privesc experimentul pe o persoană vie – cel puțin în parte –, dacă admitem, după cum am arătat, că moartea este încetarea *tuturor* activităților vitale.

După cum am văzut, în cazul morții cerebrale, persoana rămâne vie un anumit timp în ceea ce privește funcțiile cardio-respiratorii și activitatea celulară.

În cazul încetării ireversibile a activității cardiorespiratorii, persoana rămâne vie în ceea ce privește creierul său, și în acest caz există incertitudini legate de capacitatea ei de a resimți durerea.

4. TEMEIURILE ANTROPOLOGICE ȘI SPIRITUALE ALE RESPECTULUI DATORAT TRUPULUI DUPĂ MOARTE

Morala creștină cere un respect absolut față de trup după moarte nu doar din partea instituțiilor medicale, ci și din partea oricărei instituții și a oricărei persoane.

A nu îngropa aşa cum se cuvine un mort este un păcat grav din punctul de vedere al moralei creştine; păcat încă şi mai grav în cazul profanării de morminte sau al purtării necuvenite şi al lipsei de respect faţă de trupul celui mort.

Am formulat deja câteva dintre principiile pe care îşi fondează morala ortodoxă exigenţele sale. Dar e important să precizăm care este, din punctul ei de vedere, statutul antropologic şi spiritual al trupului după moarte.

a. Menţinerea legăturii dintre suflet şi trup în continua stabilitate a ipostasului

După ce sufletul s-a despărţit de trup, trupul nu se reîntoarce pur şi simplu în neant, iar elementele sale, chiar risipite, spulberate şi amestecate cu alte materii, nu ajung nişte „rămăşiţe" oarecare. Sfântul Dionisie Areopagitul subliniază acest fapt,[460] ca şi Sfântul Grigorie de Nyssa, care scrie:

> „E drept că trupul se destramă pe încetul, dar nu se nimiceşte, căci nimicirea e tocmai trecerea în nefiinţă, câtă vreme destrămarea e numai o împrăştiere, respectiv o reîntoarcere a trupului la stihiile pământene din care a fost luat. Iar ceea ce se află în această stare nu se pierde, cu toate că aceasta trece dincolo de înţelegerea noastră simţuală."[461]

---

[460] Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, VIII, 2.
[461] *Marele cuvânt catehetic*, VIII, 5 (în rom., *PSB*, vol. 30).

De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur spune şi el:

> „Moartea nimiceşte ceea ce este stricăcios în noi, dar nu nimiceşte propriu-zis trupul."[462]

Ar fi, de asemenea, greşit „să ne închipuim că legătura dintre trup şi suflet se rupe pe vecie".[463]

Deşi moartea pune capăt legăturii fireşti dintre suflet şi trup, ca părţi ale compusului uman, totuşi, într-o anumită formă această legătură firească se păstrează, iar legătura lor ipostatică rămâne neştirbită. Nu putem privi persoana defunctă drept simplu suflet, fără nicio legătură cu trupul supus descompunerii. Tot aşa cum sufletul este suflet al persoanei defuncte, şi trupul, chiar în stare de cadavru sau de schelet, rămâne trup al ei. Dincolo de moarte, sufletul şi trupul păstrează, prin relaţia lor cu persoana (sau ipostasul) ale cărei suflet şi trup sunt, o legătură de nedesfăcut şi de neînstrăinat între ele şi cu această persoană (sau ipostas). La Sfântul Maxim Mărturisitorul aflăm o expunere amănunţită a acestor consideraţii antropologice. Astfel, spune el, chiar după moarte sufletul nu este total despărţit de trup, căci:

> „şi după moartea trupului sufletul nu se mai numeşte simplu suflet, ci suflet al omului, şi suflet al unui anume om /adică al unei anume persoane/. Căci şi după aceea /după părăsirea trupului/ are ca formă a sa *(eidos)* întregul uman, drept caracteristică ce-i revine ca parte

---

[462] *Omilii la II Corinteni*, X, 2; cf. *Tâlcuire la Psalmul 48*, 5.
[463] Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, VII, 2.

> a acestuia, în baza relației. La fel și trupul e muritor prin fire, dar nu este dezlegat de întregul uman, din pricina morţii. După despărţirea de suflet, nu se numeşte trupul simplu trup, ci trup al omului, şi trup al unui anume om, chiar dacă se strică şi se risipeşte în elementele din care este constituit. Căci are şi aşa drept formă (*eidos*) a sa întregul uman drept caracteristică ce îi revine ca parte a acestui întreg în baza relației. În amândouă, adică şi în suflet şi în trup, relaţia cugetându-se ca ceva ce nu poate fi răpit, întrucât sunt părţi ale întregului uman [...], înfăţişează... deosebirea dintre ele după fiinţă, nevătămând în niciun fel raţiunile (*logoi*) sădite în ele după fiinţă. Deci este cu neputinţă întotdeauna a afla sau a numi sufletul şi trupul în afara relaţiei dintre ele. Căci fiecare dintre ele se aduc unul pe altul de faţă [...] Şi relaţia dintre ele este de neînlăturat."[464]

Sfântul Grigorie de Nyssa abordează această problemă dintr-un alt unghi. El spune că sufletul nu uită niciodată elementele trupului, fie ele şi risipite prin moarte, după cum nici pictorul nu uită amestecul de culori de care s-a folosit ca să-şi săvârşească lucrarea,[465] sau după cum crescătorul de vite şi le recunoaşte pe ale sale chiar dacă sunt în altă turmă,[466] sau după cum olarul ştie care sunt vasele sale şi atunci când au alt stăpân şi chiar atunci când sunt sparte.[467] Şi după moarte sufletul

---

[464] *Ambigua*, 7m, PG 91, 1101BC (în rom., *PSB*, vol. 80).
[465] *Dialogul despre suflet şi înviere*, 58 (în rom., *PSB*, vol. 30).
[466] *Despre facerea omului*, 27, PG 44, 225B.
[467] *Dialogul despre suflet şi înviere*, 62.

păstrează amintirea întregului trup şi chiar a diferitelor sale mădulare, rămânând într-un anume fel prezent în fiecare dintre ele, oricât de alterată ar fi starea lor:

> „Sufletul recunoaşte însuşirile fireşti ale elementelor trupului în care a trăit, chiar şi după ce acestea se despart unele de altele. Cu toate că firea ţine uneori elementele materiale despărţite din pricina însuşirilor deosebite ale fiecăruia, ţinându-le pe fiecare în altă parte, totuşi sufletul se află în fiecare, ţinându-se, prin puterea de cunoaştere, în ceea ce este al lui, stăruind în acestea până când se va face din nou unirea acestor elemente împrăştiate, în vederea reconstituirii trupurilor descompuse. Şi aceasta, propriu-zis, este şi se numeşte înviere."[468]

Trupul rămâne şi el într-un anume fel prezent în suflet, după cum şi remarcă de altfel Sfântul Grigorie de Nyssa:

> „Faptul că, după despărţirea de trup, se păstrează în suflet anumite semne care probează că am format înainte o unitate, un întreg, ne-o dovedeşte cuvântul lui Hristos despre iad (Luca 16, 19); după ce trupurile au fost aşezate în mormânt, sufletele păstrează un oarecare semn trupesc, prin care pot fi recunoscuţi atât Lazăr, cât şi bogatul."[469]

În pofida tuturor schimbărilor care se petrec cu trupul în cursul vieţii pământeşti (prin îmbătrânire,

---

[468] *Dialogul despre suflet şi înviere*, 59.
[469] *Despre facerea omului*, 27, PG 44, 225C.

de pildă) şi după moarte (care provoacă risipirea şi destrămarea elementelor din care este compus), el posedă o formă (*eidos*)[470] care rămâne neschimbată; sufletul păstrează necontenit în el amprenta acestei forme, inclusiv după moarte. Datorită acestui fapt, la învierea de obşte, cele risipite şi despărţite vor putea fi adunate şi reconstituite, pentru a forma trupul înviat.

> „Felul în care se fac aceste combinări ale materiei dă formei (*eidos*) aspecte diferite; propriu-zis aceste combinări nu sunt altceva decât amestecul elementelor primare (aşa numim elementele care alcătuiesc atât universul întreg, cât şi trupul omenesc însuşi), de aceea, întrucât forma trupului rămâne în suflet, ca o pecete în ceară, urmează că nici materialele care au servit la formarea figurii pe pecete nu rămân străine de suflet, ci, în clipa învierii, sufletul primeşte din nou în el tot ce se leagă de urma lăsată în el de forma trupului. Şi legătură deplină poate avea sufletul numai cu elementele care au constituit încă de la început această formă."[471]

---

[470] J. Daniélou, când a tradus *Despre facerea omului*, a comis o eroare traducând acest cuvânt prin „aspect exterior". *Eidos* este mai curând o structură, un plan, un fel de „idee", de arhetip, însă unul personalizat, care rămâne neschimbat îndărătul transformărilor care îi afectează reprezentarea materială şi înfăţişarea exterioară. Sf. Maxim Mărturisitorul utilizează această noţiune în acest sens (a se vedea mai sus, nota 14 şi *Epistole*, 15, PG 91, 552D; *Ambigua*, 42, 1324AB). În studiul său, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford, 2008, p. 97, T. Tollefsen remarcă, îndeosebi pe baza unei afirmaţii din *Opusculele teologice şi polemice*, 23, PG 91, 260D-261A, apropierea dintre noţiunea de formă şi cea de esenţă la Sf. Maxim.

[471] *Despre facerea omului*, 27, PG 44, 228B.

Trupul înviat va fi desigur înnoit şi diferit faţă de condiţia lui actuală, însă îşi va păstra identitatea personală, fiind, din acest punct de vedere, o continuare a trupului actual; omul înviat îşi va redobândi cu adevărat propriul său trup (şi nu cel al altuia sau un alt trup), dar într-o modalitate de existenţă diferită. Această conservare a identităţii personale şi această continuitate trebuie în mod necesar să se menţină din ceasul morţii până la ceasul învierii, chiar dacă elementele trupului sunt risipite şi profund alterate, sau chiar descompuse. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie în acestă privinţă:

> „Nu-i chiar cu neputinţă ca elementele trupeşti, stihiile, să se unească din nou şi să alcătuiască iarăşi acelaşi om. [...] Căci dacă n-ar veni din nou în lume tocmai aceeaşi alcătuire şi ar primi în amestec doar elemente înrudite, în locul celor care-i sunt proprii, se va reconstitui un alt om, în locul celui autentic, lucru care n-ar mai fi o înviere, ci o creare pe cale obişnuită a unui alt om. Dar dacă trebuie să se întoarcă iarăşi acelaşi om în sine însuşi, trebuie să fie în întregime acelaşi şi în toate părţile sale elementele să-şi capete din nou locul lor, în firea lor de la început."[472]

Tot el precizează că:

> „Sufletul rămâne în elementele trupului şi după despărţirea lui de trupul în care a crescut şi a trăit încă de la început, rămânând de acum ca un fel de paznic peste ceea ce avea şi nelăsân-

---

[472] *Dialogul despre suflet şi înviere*, 60.

du-le să se amestece cu alte elemente de acelaşi fel. Agerimea şi subţirimea puterii cugetătoare nu îngăduie nicio rătăcire în realcătuirea elementelor trupeşti. Şi împreună cu materia proprie care este amestecată în elementele apropiate se încorporează şi sufletul şi nu le lasă să slăbească legătura care le ţine pe toate chiar risipite în univers, ci rămâne pururea în aceste elemente în orice loc şi în orice chip le-o cere firea."[473]

b. Statutul spiritual al trupului după moarte

Pentru că trupul păstrează şi după moarte o legătură cu sufletul şi, în orice stare s-ar afla, rămâne pe mai departe trup al unei persoane, el trebuie să se bucure de respectul pe care îl datorăm persoanei înseşi.

În această privinţă, e plin de semnificaţie faptul că Hristos, primind să fie uns cu mir de Maria Magdalena, nu vorbeşte despre înmormântarea trupului Său, ci despre înmormântarea *Sa*: „turnând mirul acesta pe trupul Meu, a făcut-o spre îngroparea Mea" (cf. Matei 26, 12).

De aici, îngrijirile care se acordă trupului după moarte, mai ales în cadrul ritualurilor de înmormântare.

Legătura strânsă dintre trupul mort şi persoana defunctului este cea care ne face să mergem la mormântul lui cu încredinţarea că acolo nu se află doar trupul său, ci şi sufletul îi e prezent într-un anume

---

[473] *Dialogul despre suflet şi înviere*, 61.

fel, stând şi rugându-ne lângă „rămăşiţele" lui pământeşti, ca şi cum ne-am afla în faţa persoanei sale, pe când era vie şi întreagă.

Grija faţă de rămăşiţele pământeşti ale celui răposat nu încetează odată cu punerea lor în groapă. În Grecia, ca şi în alte ţări ortodoxe, la cinci-şapte ani de la moarte oasele răposatului sunt dezgropate cu multă evlavie, spălate cu vin şi puse într-o mică lacră; apoi se duc la biserică, unde se face o slujbă de pomenire, după care sunt aşezate într-un osuar[474], în aşteptarea învierii celei de obşte (a se vedea Iez. 37, 1-14).

Când e vorba de sfinţi, obişnuita grijă faţă de „rămăşiţele" pământeşti, grija păstrării lor, e însoţită de venerarea lor ca sfinte moaşte. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte de o prezenţă tainică a sufletului sfântului în moaştele lui, ca de altfel a sufletului fiecărui om în rămăşiţele sale pământeşti. Moaştele sfântului însă, fiind legate de persoana sa şi parte din ea, pe mai departe sunt părtaşe la sfinţenia şi îndumnezeirea de care s-a învrednicit întreaga lui persoană, suflet şi trup; sunt purtătoare ale energiilor dumnezeieşti care l-au sfinţit şi îndumnezeit pe sfânt. De aceea se fac minuni prin ele, după cum dau mărturie *Vieţile* sfinţilor. Fireşte că moaştele nu trebuie venerate în sine, ci trebuie să fie întot-

---

[474] La români, osemintele se pun într-un săculeţ de pânză nouă şi se aşază în sicriul unei rude de-a răposatului, atunci când aceasta este pusă în aceeaşi groapă, după trecerea a cel puţin şapte ani (*n. red.*).

deauna raportate la persoana sfântului, şi sfântul trebuie să fie cinstit prin ele; de altfel, creştinii care vin să se închine la moaştele de sfinţi, sfinţilor li se închină şi la ei se roagă. Lucrul acesta nu face decât să confirme profunda legătură care există şi subzistă, după cum am arătat deja, între trupul lipsit de viaţă şi persoana căreia îi aparţine.

VII
Incinerarea

I. INTRODUCERE

Incinerarea este un procedeu care constă în arderea trupului unei persoane, după decesul ei, până se preface în cenuşă (*cinis* – în latină); potrivit legislației şi practicilor sociale sau individuale, cenuşa fie se păstrează (într-un loc public care are această destinație – columbar –, sau acasă), fie e împrăştiată.[475]

Acest procedeu este practicat de milenii de anumite religii, ca hinduismul şi budismul, şi recomandat de diferite curente religioase sau filosofice ale Antichității greco-romane.[476]

De la bun început, creştinii au ales să-şi îngroape morții, respingând incinerarea, astfel încât acest procedeu, foarte răspândit în lumea greco-romană (dar nu general[477]), a fost cu totul abandonat în secolul al V-lea, sub presiunea creştinismului dominant.

---

[475] Incinerarea este studiată sub toate aspectele într-o lucrare de referință: D. J. Davies şi L. M. Mates (editori), *Encyclopaedia of Cremation*, Aldershot, 2005.

[476] A se vedea J. Jamieson, *De l'origine de la crémation ou de l'usage de brûler les corps*, Paris, 1821.

[477] Asupra statutului incinerării în Antichitate, a se vedea *ibidem*.

Odată cu descreştinarea societăţilor occidentale, această practică a reapărut în veacul al XIX-lea. Mai întâi discretă, ea s-a răspândit apoi în ţările din Vest (în America, apoi în Europa, începând cu ţările nordice şi Anglia) în ultimele decenii, ajungând să ocupe un loc important, chiar net preponderent.

Raţiunile acestei răspândiri sunt diverse:

1) Raţiuni religioase şi filosofice: ridicarea interdicţiilor instituite de unele religii (sau confesiuni) creştine, care constituiau opreliști pentru un mare număr de persoane; propaganda mişcărilor antireligoase (francmasoneria[478], comunismul[479]...);

2) raţiuni psihologice: repulsia pe care o trezeşte ideea că trupul este pus în pământ, unde va fi „ros de viermi"; oroarea pe care le-o inspiră anumitor persoane propriul trup măcinat de boală (cancer sau altă maladie degenerativă), unită cu dorinţa de a face să dispară odată cu trupul şi boala; intenţia de a face să dispară cadavrul, ca martor neplăcut al morţii, într-o societate care tinde să şteargă orice urmă şi amintire a ei;

---

[478] În Europa, francmasoneria şi mişcarea liber-cugetătorilor, care îi este afiliată, militează activ, începând cu secolul al XIX-lea, pentru incinerare, mai ales prin intermediul „Societăţilor pentru răspândirea incinerării". Acest rol al francmasoneriei în răspândirea practicării incinerării este recunoscut de toţi istoricii care au scris pe această temă.

[479] Începând cu anul 1927, în Rusia, puterea comunistă a introdus şi a extins practica incinerării. Scopul ascuns era acela de a desfiinţa astfel slujbele creştine de înmormântare, fapt pentru care primele crematorii au fost instalate în paraclise, ca, de pildă, în paraclisul Sfântului Serafim de Sarov din mânăstirea Donskoi din Moscova, care a fost de altfel primul crematoriu din Europa.

3) raţiuni sociologice: presiunea factorilor demografici şi economici este o cauză importantă a răspândirii actuale a practicii incinerării în ţări atât de diferite, cum sunt America şi Rusia (numărul limitat de locuri în cimitirele din oraşe, distanţa mare până la noile cimitire, situate în zone periferice, costul ridicat al locurilor din cimitire, costul mic al incinerării faţă de cel al înhumării[480]).

II. REFUZAREA INCINERĂRII DE CĂTRE BISERICA ORTODOXĂ

În vreme ce protestanţii şi catolicii, cu excepţia câtorva grupuri fundamentaliste sau tradiţionaliste, acceptă astăzi incinerarea,[481] Biserica Ortodoxă, în toate Bisericile sale locale, rămâne ferm împotriva ei.[482]

---

[480] Partizanii incinerării prezintă şi alte raţiuni, mai ales: 1) raţiuni sanitare: evitarea contaminării prin trupurile atinse de maladii contagioase; 2) raţiuni ecologice, în care predomină grija de a se economisi materialele utilizate pentru înhumare (lemn, metal...); 3) raţiuni morale: evitarea riscurilor de vandalism şi de profanare a mormintelor; recuperarea terenurilor vechilor cimitire în vederea construirii de noi clădiri, în ţările sau oraşele care duc lipsă de spaţiu. Aceste argumente sunt analizate detaliat de J. J. Davis, *What About Cremation? A Christian Perspective*, Wionna Lake, 1989, p. 74-82.

[481] Incinerarea a fost întotdeauna admisă de majoritatea grupărilor protestante. Asupra poziţiei protestante, a se vedea A. Dumas, „Les Eglises protestantes et la crémation", *Positions luthériennes*, 27, 1979, p. 124-127. Biserica Romano-Catolică, după ce a interzis oficial incinerarea în 1844 şi 1870, a autorizat-o în 1963, în urma unei decizii a Conciliului Vatican II, cu condiţia însă ca hotărârea de a fi incinerat să nu exprime un refuz al credinţei în înviere. A se vedea M. Riquet, „L'Eglise catholique romaine et la crémation", *Positions luthériennes*, 27, 1979, p. 119-123.

[482] A se vedea S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues*

Persoanelor al căror trup a fost incinerat, potrivit voii lor, li se refuză în mod unanim săvârşirea slujbei de înmormântare religioase; însă în ceea ce priveşte pomenirea lor la Proscomidie[483] şi la panihide,[484] părerile sunt diferite.

Există puţine documente oficiale care să aibă drept obiect interzicerea incinerării. Poziţia tradiţională a Bisericii Ortodoxe este însă confirmată prin vocea unor ierarhi din Bisericile locale, care se exprimă cu autoritate pe această temă.

Prima care a luat poziţie faţă de problema incinerării a fost Biserica Rusă din diaspora, din cauza răspândirii acestei practici în Rusia sovietică a anilor '30. Într-o scrisoare din 24 aprilie/6 mai 1928, adresată patriarhului Varnava al Serbiei, mitropolitul Antonie (Krapoviţki), primul ierarh al acestei Biserici, scria:

> „Cei dintâi creştini îşi îngropau morţii, spre deosebire de păgâni, care obişnuiau să-i ardă... A face slujbă de înmormântare celor despre care se ştie dinainte că nu vor fi îngropaţi, ci daţi fo-

---

Facing the Orthodox Christian, Minneapolis, 1982, p. 181; *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990, p. 158-159; I. Peckstadt, „Quelques réflexions orthodoxes concernant la crémation", *Contacts*, 49, 1997, p. 264-274; H. T. Engelhard, *The Foundations of Bioethics*, Lisse, 2000, p. 335; J. Breck, *Le Don Sacré de la vie*, Paris, 2007, p. 317-323. Acesta din urmă spune, la pagina 323: „Ortodoxia şi Tradiţia creştină în general s-au opus ferm incinerării, insistând asupra înhumării celor decedaţi, ca modalitate specific creştină".

[483] Slujba de pregătire a Cinstitelor Daruri, din prima parte a Liturghiei, în care se face pomenirea viilor şi a morţilor.

[484] Slujbe de pomenire săvârşite în afara Liturghiei.

cului, înseamnă a încălca această cucernică datină, primită de Biserică de la începutul creştinismului. Din acest motiv, în ceea ce mă priveşte, nu-mi voi da niciodată binecuvântarea pentru astfel de slujbe şi cred că Sinodul nostru episcopal va fi de acord cu punctul meu de vedere."[485]

Sinodul episcopal – organul conducător în Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora –, în şedința sa din 20 august/2 septembrie 1932, a luat într-adevăr o decizie oficială în acest sens:

> „Nu se va autoriza, din principiu, incinerarea, pentru că această practică a fost introdusă de atei şi de vrăjmaşii Bisericii."

Pe acest temei, regula 69 din culegerea de *Îndrumări pentru uzul clerului Bisericii Ruse din diaspora* prevede:

> „Este interzis să se ardă în crematorii trupurile celor răposați. Este de datoria preoților să le explice credincioşilor caracterul necreştin al unei astfel de practici, şi să nu săvârşească slujbe de înmormântare pentru cei care urmează să fie incinerați. Numele acestora nu vor fi pomenite decât la Proscomidie şi nu se vor săvârşi slujbe de pomenire pentru ei mai înainte de patruzeci de zile de la deces. Dacă cel aflat pe patul de moarte, cu toate îndemnurile preotului venit să-l petreacă, îşi doreşte pe mai departe să fie incinerat, să nu i se dea Sfânta Împărtăşanie."

---

[485] Scrisoare aflată în arhivele Sf. Sinod al Bisericii Sârbe.

Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora admite totuşi, potrivit iconomiei, o derogare de la interdicţia de a se face slujbă de înmormântare în cazul persoanelor incinerate împotriva voii lor:

„În circumstanţe atenuante, când există dovezi incontestabile că incinerarea s-a făcut împotriva voinţei răposatului, fiind cerută de altcineva, se admite o excepţie, şi anume slujba de înmormântare prin procură; dar şi în acest caz slujba de înmormântare nu poate fi săvârşită fără o aprobare specială din partea episcopului eparhiot, în urma unei cercetări amănunţite a situaţiei în cauză."[486]

În Biserica Ortodoxă Română, aflăm în capitolul 378 din *Pravila mică de la Govora*, din 1640-1641 (mică culegere de legiuiri), această scurtă interdicţie: „Trupul să nu se arză".

În 1923, Asociaţia generală a membrilor clerului se opunea construirii unui crematoriu la Bucureşti.

Pe 15 iunie 1928, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române hotăra: 1) preoţii trebuie să-i prevină pe credincioşi înainte de a se săvârşi incinerarea că Biserica refuză orice asistenţă şi orice slujbă religioasă pentru cel incinerat; 2) înainte de a săvârşi slujba de înmormântare, preoţii trebuie să-i întrebe pe membrii familiei în care cimitir va fi îngropat răposatul; 3) pentru cei care au fost sau urmează să fie incineraţi se va refuza orice slujbă religioasă, atât la moartea lor, cât şi după aceea.

---

[486] „À propos de la crémation. Une décision du Concile des évêques de l'Eglise Russe Hors Frontières", *Orthodox Life*, 3, 1989, trad. fr. în *La Voie orthodoxe*, 4, 1994, p. 60.

Pe 18 septembrie 1933, Sfântul Sinod a publicat o pastorală în care atrăgea atenția preoților asupra faptului că orice abatere de la hotărârea de mai sus atrage după sine interdicția de a mai sluji şi chemarea lor în fața tribunalului preoțesc (Consistoriu) eparhial, pentru a fi supuşi unei pedepse severe.

În Serbia, Sinodul episcopal a luat pe data de 11/21 octombrie 1928, următoarea decizie:

> „Biserica Ortodoxă, păstrătoare credincioasă a învățăturii Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiții, nu poate îngădui credincioşilor ei incinerarea morților, nici participarea clerului ortodox la incinerare sau la punerea în urnă a cenuşii. Participarea unui preot ortodox nu poate fi autorizată de episcopul locului decât în cazul în care răposatul a fost incinerat fără ca să fi lăsat el însuşi în prealabil astfel de dispoziții, adică atunci când incinerarea s-a făcut potrivit dorinței rudelor sau altor persoane sau ca urmare a unor circumstanțe excepționale. Dacă a fost incinerat potrivit voii sale, nu vom avea nicio îngăduință; dacă a fost incinerat împotriva voii sale, vom avea toată îngăduința."

Această decizie a fost reiterată de Sinodul episcopal din 1967. În 1968, preşedintele „Uniunii internaționale pentru incinerarea celor decedați", de la Stockholm, a adresat o scrisoare Sfântului Sinod, întrebând dacă Biserica Ortodoxă Sârbă, după exemplul Bisericii Romano-Catolice, şi-a atenuat poziția în această privință. Sfântul Sinod a răspuns în acelaşi an că îşi menține poziția exprimată în

1928. Aceste poziţii au fost reamintite de Patriarhul Pavle al Serbiei, care a adăugat următoarele precizări în ceea ce priveşte aplicarea „iconomiei" în anumite cazuri:

> „Dacă creştinul ortodox a fost incinerat împotriva voii sale, preotul poate săvârşi slujba de înmormântare înainte de incinerare, însă nu la crematoriu, ci în biserică sau în paraclis sau chiar acasă. O poate săvârşi şi înaintea urnei cu cenuşă sau în locul unde aceasta a fost pusă. După slujba de înmormântare, pot fi săvârşite slujbe de pomenire, în zilele rânduite, şi răposatul poate fi pomenit la Proscomidie. Dacă a fost ars potrivit voii sale, nu se poate săvârşi niciuna dintre aceste slujbe."[487]

În Grecia, refuzul incinerării a fost afirmat în mai multe documente ale Sfântului Sinod. O pastorală a Sinodului permanent din data de 26 martie 2002, intitulată *Despre incinerarea celor răposaţi*, dă mitropoliţilor dispoziţie ca preoţii să explice tuturor credincioşilor, până „în cel mai îndepărtat sat", că nu le este îngăduit creştinilor ortodocşi să se incinereze. Acest document menţionează o culegere de texte publicată de Biserica Greciei în 1999, intitulată *Înmormântare sau incinerare?*, din care preoţii pot să-şi extragă argumentele necesare.[488] Promul-

---

[487] *Pentru clarificarea anumitor chestiuni referitoare la credinţa noastră*, vol. 2, Belgrad, 2007, p. 136.

[488] Putem găsi această culegere în biblioteca *online* a Bisericii Greciei, la pagina www.myriobiblos.gr/texts/greek/tafi-i-kaysi.html. Ea cuprinde intervenţii ale Înaltpreasfinţitului Hristodulos, Arhiepiscopul Atenei şi al întregii Grecii, ale

garea în 2006 a unei legi care autorizează incinerarea a determinat reafirmarea acestei poziții de către purtătorul de cuvânt al Bisericii Greciei, Haris Konidaris:

> „Biserica nu se opune şi nu are dreptul de a se opune incinerării răposaților, când este vorba de cei care aparțin altor religii sau altor confesiuni creştine. În ceea ce-i priveşte pe credincioşii ortodocşi însă, potrivit îndelungatei sale tradiții, ea recomandă înhumarea ca singura cale cuvenită pentru descompunerea trupului lipsit de viață".

Biserica Greciei a făcut de altfel cunoscut faptul că opoziția sa față de incinerare nu îngăduie nicio excepție, nici atunci când este vorba de rațiuni de ordin sanitar.[489]

În Statele Unite, diverse jurisdicții refuză slujba de înmormântare persoanelor care şi-au manifestat intenția de a fi incinerate.[490] Arhiepiscopul Ioan (Şakovskoi) de San Francisco (Biserica Ortodoxă din America) şi-a făcut cunoscută în mod clar opoziția față de inci-

---

Înaltpreasfințitului Ierotei, Mitropolit de Nafpaktos, ale Înaltpreasfințitului Nicolae (Hatzinikolau), Mitropolit de Mesogia (fost preşedinte al Comitetului de etică al Bisericii Greciei), ale Protopopului Stelianos Karpathios, ale lui Gheorghios Mantzaridis, profesor de morală la Facultatea de teologie din Tesalonic, şi ale multor altor teologi.

[489] G. Papaioannu citează cazul respingerii de către Sf. Sinod al Bisericii Greciei a unei cereri de derogare formulată de primarul Atenei în privința celor o mie de persoane decedate din cauza caniculei din 1987 („Cremation vs. Burial Rites", în *Orthodox Observer*, 7 decembrie 1998, p. 5).

[490] A se vedea S. S. Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990, p. 158.

nerare.[491] Mitropolitul Nicolae al Eparhiei carpato-ruse, la rândul său, s-a arătat extrem de sever, refuzând în astfel de cazuri chiar şi slujbele de pomenire:

> „Incinerarea trupului este contrară credinţei noastre şi Sfintei Tradiţii. Nu se va săvârşi slujbă de înmormântare pentru creştinul care a fost incinerat sau cere să fie incinerat şi a luat această decizie cunoscând bine învăţăturile Bisericii şi nevoind să ţină seama de ele. Tot aşa, nu se vor face slujbe de pomenire (parastase, panihide) pentru aceste persoane, fiindcă ele au părăsit încă de pe acum nădejdea că Domnul iarăşi va să vie, ca să învieze sufletul şi trupul."[492]

III. TEMEIURILE POZIŢIEI ORTODOXE

Este important să examinăm pe ce anume se întemeiază poziţia ortodoxă, cu atât mai mult cu cât, după cum au remarcat unii, în Biserica primară nu aflăm nicio normă în această privinţă.

1. INCINERAREA NU ESTE ÎN SINE O PIEDICĂ NICI PENTRU ÎNVIERE, NICI PENTRU MÂNTUIRE

Trebuie spus de la bun început că, din punct de vedere ortodox, incinerarea nu constituie în sine o

---

[491] „The Church and the Cremation Problem", *Church Life Bulletin*, Holy Trinity Cathedral of San Francisco, noiembrie 1962.

[492] *The Church Messenger*, din 22 septembrie 1996.

piedică absolută pentru înviere. Lucrul acesta îl afirmă Minucius Felix (secolul al II-lea sau al III-lea), combătându-i pe cei care ziceau că de aceea înfierează creştinii arderea trupurilor, fiindcă se tem că n-au mai aibă parte de înviere.[493]

> „Noi nu ne temem, cum spuneţi voi, să nu suferim vreo stricăciune prin ardere, ci ne folosim de un obicei vechi şi bun, acela al îngropării."[494]

1) Pe de o parte, pentru credinţa creştină nu este nicio îndoială că mucenicii – ale căror trupuri au fost arse sau sfârtecate de fiare sau tăiate în bucăţi şi împrăştiate în tot locul – vor învia negreşit, tot aşa cum vor avea parte de învierea de obşte[495] cei al căror trup a fost ars în cuptoarele din lagărele de concentrare, mistuit în incendii, spulberat de bombe, sfârtecat în atentate...

2) Puterea lui Hristos de a învia morţii nu e condiţionată de materie.

Pentru Minucius Felix e limpede că învierea nu depinde de starea trupului, care e păzit şi păstrat de Dumnezeu în chip tainic:

> „Trupul, chiar dacă s-ar usca şi s-ar face praf şi pulbere, dacă s-ar topi în apă, dacă ar ajunge cenuşă, numai pentru noi se pierde, numai

---

[493] *Dialogul Octavius*, XI, 4 (în rom., în *PSB*, vol. 3).

[494] *Ibidem*, XXXIV, 10.

[495] Să reamintim faptul că, potrivit credinţei creştine, nu doar „drepţii", ci toţi oamenii, fără excepţie, vor învia la sfârşitul veacurilor, pentru a fi judecaţi şi a intra, cu acest trup al lor regăsit şi înnoit, într-o altă viaţă. (A se vedea studiul nostru: *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, ed. a II-a, 2004, p. 251-252.)

pentru noi nu mai există, dar e păstrat de Dumnezeu, căci Lui îi este dat să păzească elementele."[496]

Dar tot atât de limpede e că atotputernicia dumnezeiască nu poate fi împiedicată de ceva. Căci după cum „Dumnezeu poate şi din pietrele acestea să ridice fii lui Avraam" (Matei 3, 9; Luca 3, 8), tot aşa poate să învie trupurile, de-ar fi ele cenuşă, şi oase de ar fi, El care l-a plăsmuit pe om din ţărână, iar mai înainte de el, pe toate le-a făcut din nimic.

Să spunem, de asemenea, că incinerarea nu este o piedică în calea mântuirii, pentru cel care a îndurat-o fără voia lui (ca în ţările în care, de pildă, e impusă prin legislaţie), care nu a admis-o din lipsă de credinţă – ca tăgăduire a învierii –, sau din credinţă rătăcită – din ură şi dispreţ faţă de trup –, sau din revoltă contra religiei – din împotrivire şi dispreţ faţă de rânduiala Bisericii.

Poziţia actuală şi totodată tradiţională a Bisericii Ortodoxe se întemeiază în principal pe:

1) respingerea ideilor sau atitudinilor care stau la baza alegerii incinerării în anumite cazuri;

2) argumente extrase din Sfânta Scriptură şi din tradiţia patristică şi liturgică, ca şi pe ceea ce se poate deduce din ele în favoarea înmormântării şi în defavoarea incinerării;

3) practica îngropării răposaţilor, tot atât de veche ca şi creştinismul.

---

[496] *Dialogul Octavius*, 34.

Vom examina aceste diferite argumente, clasându-le în două categorii: cele contra incinerării şi cele care pledează pentru îngropare.

2. ARGUMENTE CONTRA INCINERĂRII

a. În Vechiul Testament, incinerarea este proscrisă

În Vechiul Testament, incinerarea are diverse conotaţii negative.

1) Ea era practicată de unii evrei, influenţaţi de obiceiul canaaneenilor de a-şi jertfi copiii idolilor, cu toate că legea mozaică interzicea cu stricteţe jertfele omeneşti (Lev. 18, 21; Deut. 12, 31). Proorocii au înfierat această practică şi locurile în care se săvârşeau astfel de jertfe au fost nimicite (a se vedea Jud. 11, 30-40[497]).

2) Arderea era una dintre cele patru pedepse cu moartea impuse de legea biblică pentru însoţirile nelegiuite (ca incestul – Lev. 20, 14) sau pentru desfrânare, atunci când era vorba de fiica unui preot (Lev. 21, 9). În acelaşi sens, putem aminti cererea lui Iuda ca nora sa, Tamara, să fie „arsă de vie”, pentru că desfrânase (Fac. 38, 24).

Cu moartea prin foc erau ameninţaţi şi cei care îşi însuşeau un lucru dat blestemului (a se vedea Iosua 6, 17-19 şi 7, 15).

---

[497] A se vedea J. J. Davis, *What About Cremation? A Christian Perspective*, Winonna Lake, 1989, p. 63.

Vedem, de asemenea, că unii au fost mistuiţi de foc în semn de pedeapsă dumnezeiască, ca Nadab şi Abiud, fiii lui Aaron, care au adus jertfe necuvenite, neporuncite de Domnul, sau ca evreii care au cârtit în pustie (cf. Num. 11, 1), sau ca acei „două sute cincizeci de bărbaţi, căpetenii ale obştii fiilor lui Israel", care s-au ridicat împotriva lui Moise (cf. Num. 16, 1-3 şi 35).

3) Nimicirea prin foc este şi un mod de a distruge un lucru pângărit. Osândind altarul pe care Ieroboam aduce jertfă la Betel, proorocul vesteşte că se vor arde pe el oase de om (3 Regi 13, 1-2), ceea ce va şi face Iosia, împlinind proorocia (a se vedea 4 Regi 23, 15-18).

4) Arderea cu totul a unei persoane, săvârşită din iniţiativă omenească, este socotită un mare păcat, vrednic de pedeapsa dumnezeiască (a se vedea Amos 2, 1-2)[498].

5) Ea este o faptă josnică din două motive: 1) pentru că lipseşte trupul de cuvenita îngropare (referitor la gravitatea acestui lucru, vezi Ier. 8, 1-2 şi 25, 33); 2) pentru că vădeşte dorinţa de a şterge cu totul orice urmă a celui mort, de a-l face să piară definitiv, în vreme ce îngroparea lui e o mărturie a dorinţei de a mai păstra ceva din el (pe care ritualurile de îmbălsămare o vor accentua şi mai mult o dată cu dezvoltarea lor).

Unii partizani ai incinerării au găsit în Vechiul Testament două pasaje – unul în care este vorba de Saul şi fiii săi (1 Regi 31, 12-13), celălalt în care e vorba de

---

[498] Pentru un comentariu asupra acestui pasaj, a se vedea *ibidem*, p. 68.

zece oameni morți într-o casă, din care au rămas numai oasele (Amos 6, 9-10) – care par să pună incinerarea într-o lumină favorabilă. Aici însă nu e vorba de ardere de tot, ci de o ardere parțială, legată de circumstanțe cu totul particulare, cu scopul de a elimina carnea de pe oase, pentru ca acestea să fie ușor de strâns și de dus spre a fi îngropate după cum se cuvine.[499]

b. *Prin motivația și efectele ei, incinerarea este legată de ideea deplinei nimiciri a trupului*

Decizia de a fi incinerat corespunde adesea unei negări a trupului. În cazul unei persoane grav bolnave, ea vădește dorința de a face să dispară total și cât mai repede cu putință trupul acesta care te face să suferi și să depinzi de alții, care e măcinat și copropit de boală... În multe cazuri ea corespunde ideii că după moarte trupul nu mai înseamnă nimic, nu mai are nicio importanță și nicio valoare, idee cu totul străină de concepția creștină despre trup.

Această negare a trupului nu este doar individuală, ci și colectivă. În celebrul său studiu asupra istoriei morții în Apus, istoricul Philippe Ariès a arătat cum, de-a lungul veacurilor, moartea a trecut de la starea unei realități familiare, „domesticite", la cea a unei realități străine, supărătoare, res-

[499] O explicație corectă a acestor texte este dată de J. J. Davis, *What About Cremation? A Christian Perspective*, Winonna Lake, 1989, p. 66-67 și 68-69.

pinsă, alungată din conştiinţa individuală şi din peisajul social. Atunci când „fuga de moarte a devenit o tentaţie pentru Apus", „incinerarea a fost privită ca un mijloc radical de a face să dispară şi să se uite orice rămăşiţă a trupului mort".[500]

Pe deasupra, incinerarea este legată şi de voinţa de distrugere totală a trupului, fie propriu, fie al altora, sub care se ascunde mai mult sau mai puţin conştient o negare a speciei umane. Astfel, Patriarhul Pavle al Serbiei spune că: „Incinerarea morţilor reflectă o sete ascunsă de autodistrugere şi de desfiinţare a neamului omenesc". Această voinţă poate avea mai multe motivaţii.

Unele dintre acestea sunt în mod evident incompatibile cu credinţa creştină, ca, de exemplu, dispreţul faţă de trup, dorinţa de a oculta moartea sau de a şterge amintirea defunctului, voinţa de distrugere totală a unei persoane (ca în cazul anumitor crime sau al exterminării sistematice a unor grupuri etnice în crematoriile naziste) sau de înjosire a ei prin lipsirea de îngropăciunea cuvenită (după cum arată unele episoade din Vechiul Testament).

Alte motivaţii ale arderii trupului pot avea un scop anticreştin, după cum arată cazurile de ardere a moaştelor de sfinţi creştini de către musulmani fanatici,[501] sau promovarea incinerării de către franc-

---

[500] *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1975, p. 64.

[501] Cazul cel mai cunoscut este cel al incinerării publice a moaştelor Sf. Sava de către Sinan Paşa, la Belgrad, în ziua de 27 aprilie 1594.

masonerie, sau dorința fățișă de a înlocui funeraliile religioase cu incinerarea, în cadul unei politici de eliminare a religiei, cum s-a întâmplat în Rusia sovietică. Unii vor să fie incinerați pentru a arăta că nu primesc învățătura creștină despre înviere sau pentru a-și manifesta în mod concret credința că după moarte nu mai este nimic altceva decât neantul.

Chiar dacă aceste ultime motivații nu sunt predominante în zilele noastre, ele au determinat și continuă să determine rezerva Bisericii Ortodoxe față de incinerare, după cum scrie părintele Stanley Harakas:

> „Odată cu ivirea Iluminismului, în veacul al XVIII-lea, s-a produs un transfer de la credința în Dumnezeu la încrederea în puterea și spiritul omului. Într-un climat de anticlericalism și de neîncredere, incinerarea a devenit un mijloc concret de a înfrunta Biserica și de a nega totodată învierea cu trupul. Incinerarea a devenit astfel expresia supremă a credinței în completa anihilare a persoanei umane odată cu moartea fizică. În aceste circumstanțe, Biserica, pe lângă grija pastorală de a menține adevărata credință a credincioșilor ei, a socotit că este înțelept să ia poziție față de această practică. Și chiar dacă incinerarea nu mai este larg practicată ca o lepădare de Dumnezeu și o negare a învierii, Biserica continuă să păzească adevărurile fundamentale neschimbate ale credinței noastre de astfel de idei străine de învățătura ei."[502]

---

[502] *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 182.

Să reamintim de asemenea faptul că anumite credinţe din Antichitatea greco-romană propovăduiau incinerarea în numele a tot felul de idei neadevărate (de pildă, aceea că focul are o funcţie purificatoare, sau aceea că prin ardere sufletul se eliberează mai uşor din laţurile trupului[503]) şi că Biserica s-a opus incinerării în cadrul luptei sale contra ereziilor. Chiar şi astăzi, incinerarea este promovată de anumite mişcări în numele unor false credinţe izvorâte din religiile Orientului îndepărtat (a se vedea influenţa mişcării New Age în Statele Unite); opoziţia ortodoxă faţă de incinerare e totodată şi o respingere implicită a acestor false credinţe.

În ceea ce priveşte incompatibilitatea dintre credinţa creştină şi incinerare ca formă de distrugere în chip voit a trupului, merită să ascultăm aceste argumente ale părintele Ignatie Peckstadt:

> „Incinerarea este un act de nimicire, de distrugere cu bună ştiinţă şi în chip voit a trupului lipsit de viaţă, a acestui trup omenesc creat de Dumnezeu. El este transformat în cenuşă, care adesea este cu bună ştiinţă risipită în vânt, pentru ca să nu mai rămână nimic din el! Cum s-ar putea împăca acest act răuvoitor de nimicire cu cinstirea datorată trupului lipsit de viaţă şi cu mărturisirea credinţei în învierea de obşte, ca făgăduinţă a lui Hristos, pe care o face fiecare creştin? În calitatea noastră de creştini ortodocşi noi trebuie să fim, dimpotrivă, profund

---

[503] A se vedea J. Jamieson, *De l'origine de la crêmation ou de l'usage de brûler les corps*, Paris, 1821.

conştienţi de faptul că acest trup a fost cândva botezat în Hristos, că a fost templu al Duhului Sfânt [...], şi că nu o dată el L-a primit pe Domnul şi Mântuitorul Iisus Hristos în Sfânta Taină a Euharistiei. Trupul acesta lipsit acum de viaţă nu impune el, oare, cel mai profund respect? Trupul, chiar lipsit de viaţă, rămâne vrednic de cinstit [...]. Distrugem noi oare lucrurile pe care le iubim?"[504]

În aceeaşi ordine de idei, Arhiepiscopul Ioan (Şakovskoi) de San Francisco scrie şi el:

„Putem arde vechiturile, cârpele, gunoaiele, dar trupul omenesc nu este nici cârpă, nici gunoi. Trupul celui credincios a fost uns cu Sfântul Mir, a primit Duhul Sfânt şi s-a făcut templu al lui Dumnezeu, zidire a vieţii celei veşnice. Un templu se poate ruina sau poate fi părăsit, dar nu i se dă foc. Trupul viu şi trupul lipsit de viaţă al celui ce crede în înviere sunt, şi unul şi altul, sămânţă a învierii. Se cuvine ca trupul acesta care a primit Duhul cel Sfânt şi s-a împărtăşit cu Trupul şi Sângele lui Hristos să fie pus cu toată cinstea în pământ, ca sămânţă a veacului ce va să vină. Nu poate fi atârnat în copaci, ca să-l mănânce păsările, nu poate fi aruncat în hazna, nici azvârlit pe maidan, ca să ajungă hrană pentru câini ori fiare, nici supus unei distrugeri nefireşti."[505]

---

[504] „Quelques réflexions orthodoxes concernant la crémation", *Contacts*, 49, 1997, p. 272.

[505] „The Church and the Cremation Problem", *Church Life Bulletin*, Holy Trinity Cathedral of San Francisco, noiembrie 1962.

În mod frecvent, în documentele emise de autorităţile religioase ortodoxe se folosesc, chiar şi atunci când e vorba de trupul lipsit de viaţă, aceste cuvinte ale Apostolului Pavel „Nu ştiţi, oare, că voi sunteţi templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi? De va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica Dumnezeu pe el, pentru că sfânt este templul lui Dumnezeu, care sunteţi voi" (1 Cor. 3, 16-17); iar incinerarea e considerată păcat pentru că este o distrugere a acestui templu, voită şi săvârşită de om. În pasajul citat din Apostolul Pavel, prin trup e desemnat, desigur, omul în întregime (suflet şi trup); putem însă, fără să forţăm sensul, să le punem numai pe seama trupului, pentru că Apostolul, puţin mai jos, în aceeaşi epistolă, numeşte însuşi trupul „templu al Duhului Sfânt" (1 Cor. 6, 19) şi chiar „mădular al lui Hristos" (1 Cor. 6, 15), ceea ce confirmă recunoaşterea sacralităţii sale.

c. Incinerarea este un act de brutalitate faţă de trup

În perspectiva celor spuse mai sus, unul dintre reproşurile care se aduc incinerării este acela că este o brutalizare a trupului. Fireşte, chiar pus în pământ, trupul e distrus într-un mod care trezeşte o anumită silă dacă ne gândim la tot ce se întâmplă cu el. Însă în acest caz procesul este lent, dincolo de voia omului, natura fiind lăsată să lucreze după legile ei. Incinerarea, dimpotrivă, este un act săvârşit cu voia omului, un proces accelerat, brutal,

care, chiar dacă nu produce suferință sufletului, care s-a despărțit de trup (admițând că a trecut un timp de la moarte), e o silnicie pentru trup, care nu este un lucru oarecare, ci parte dintr-o făptură omenească. Acest din urmă argument e folosit de Tertulian:

> „Alta este însă rațiunea acestei pietăți /pentru care nu-i ardem pe morții noștri/, nu ocrotitoare a rămășițelor sufletului,[506] ci adversară a cruzimii față de trupul omenesc."[507]

d. Omul nu are dreptul să dispună de trupul său

Francmasoneria și mișcarea liber-cugetătorilor, care e legată de ea, au promovat incinerarea, avortul și eutanasia și au dezvoltat vederi liberale în privința sinuciderii în numele aceluiași principiu: libertatea omului de a dispune de trupul și de viața sa. Acest demers a fost însoțit de un demers antireligios, considerându-se, pe drept cuvânt de altfel, că religiile și mai cu seama creștinismul propovăduiesc învățături contrare acestui principiu.

Unul dintre argumentele folosite de morala ortodoxă contra incinerării este tocmai acela că omul nu este stăpân nici pe viața, nici pe trupul său – Stăpân peste ele este numai Dumnezeu. Creștinul,

---

[506] Tertulian se adresează aici păgânilor care spuneau că trupul nu trebuie ars pentru a nu vătăma sufletul care, după ei, plutește deasupra trupului după moarte.

[507] *Despre suflet*, LI. A se vedea și *Despre înviere*, 1, unde Tertulian socotește arderea trupului drept „un act de cruzime".

devenit prin Botez „mădular al lui Hristos” (1 Cor. 6, 15) şi „templu al Duhului Sfânt” (1 Cor. 6, 19), nu poate face ceea ce vrea cu trupul său nici în timpul vieţii, nici după moarte, pentru că şi-a pus întreaga fiinţă în mâinile lui Dumnezeu şi nu-şi mai aparţine. „Nu ştiţi că trupul vostru – spune Apostolul Pavel – este templu al Duhului Sfânt, Care este în voi, pe Care Îl aveţi de la Dumnezeu, şi că voi nu sunteţi ai voştri?” (1 Cor. 6, 19). „Toate sunt ale voastre, iar voi sunteţi ai lui Hristos, iar Hristos al lui Dumnezeu” (1 Cor. 3, 22-23). Întreaga viaţă creştină urmăreşte de altfel lepădarea de sine (suflet şi trup) din iubire de Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să fie „totul întru toţi” (cf. Col. 3, 11). Că Dumnezeu este stăpân peste trupul omului şi dincolo de moarte este un adevăr valabil pentru toţi. „Descompunerea trupului – scrie Arhiepiscopul Ioan Şakovskoi – nu ţine de om, ci numai de Dumnezeu, creatorul vieţii. Numai El, Stăpânul lumii, dispune de viaţa şi de trupul nostru”.[508]

Există în această privinţă o mare deosebire între incinerare şi îngropare, fiindcă, aşa cum am subliniat deja, aceasta din urmă corespunde unui proces firesc şi involuntar, în vreme ce prima corespunde unui proces nefiresc şi – cu excepţiile de rigoare – voit. A dispune ca trupul să-ţi fie ars pentru a arăta că eşti stăpân pe el chiar şi după moarte este un

---

[508] „The Church and the Cremation Problem”, *Church Life Bulletin*, Holy Trinity Cathedral of San Francisco, noiembrie 1962.

semn de trufie, care face incinerarea o dată mai mult incompatibilă cu principiile moralei creştine. Arhiepiscopul Ioan Şakovskoi scrie în această privinţă:

> „Hotărârea omului de a dispune de trup ca de un bun al său se arată ca păcat faţă de Dumnezeu, o împotrivire faţă de voia Lui, poate chiar fără ca omul s-o ştie [...]. Numai cel credincios poate înţelege în ce constă păcatul incinerării. Păcatul nu constă în arderea trupului, ci în reaua-voinţă a celui care vrea să stăpânească peste acest bun al lui Dumnezeu care este trupul său. Omul păcătuieşte atunci când socoteşte că viaţa sa îi aparţine în mod exclusiv."[509]

3. ARGUMENTE ÎN FAVOAREA ÎNMORMÂNTĂRII

a. Cinstirea cuvântului dumnezeiesc: „Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce"

Înmormântarea a fost preţuită de creştinism de la bun început, din mai multe motive.

Unul dintre ele este respectarea cuvântului dumnezeiesc: „Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Fac. 3, 9), care se rosteşte la slujba de înmormântare şi la panihidă şi care este adeseori citat de autorii ortodocşi ca argument în favoarea înmormântării trupului. Sfântul Simeon al Tesalonicului citează acest cuvânt, numindu-l poruncă, atunci când înfăţişează obiceiul creştinilor de a-şi îngropa morţii:

---

[509] *Ibidem.*

> „Trupul îl punem în mormânt şi îl dăm pământului, prin rugăciuni, împlinind dumnezeiasca poruncă care zice: «Pământ eşti şi în pământ vei merge».”[510]

Unii au obiectat invocând textul ebraic, care foloseşte termenul „pământ” (*adamah*), apoi pe cel de „pulbere”, şi chiar în textul grec, într-un alt loc, găsim termenul de „pulbere” (*khous*) (Fac. 2, 7) – de aici traducerea frecventă a acestui pasaj sub forma: „pulbere* eşti şi în pulbere te vei întoarce”; lucrul acesta pare să îndreptăţească incinerarea care, în ultimă instanţă, înseamnă prefacerea trupului într-un fel de pulbere – cenuşa. Putem totuşi remarca faptul că, dincolo de folosirea cu predilecţie a termenului „pământ” (*gè*) în textul Septuagintei (cu autoritate la Părinţii răsăriteni şi în Biserica Ortodoxă) – confirmată în Facere 6, 11 –, exegeţii tind să dea cuvântului „pulbere” înţelesul unei materii compozite, culeasă din cele patru colţuri ale pământului,[511] privită ca partea cea mai fină şi mai curată a pământului,[512] din care a fost făcut omul – cununa creaţiei. Ar fi de altfel absurd să afirmăm că omul a fost făcut din cenuşă. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, deosebirea dintre pământ şi pulbere semnifică deosebirea dintre om (numit *ada-*

---

[510] *Pentru sfârşitul nostru şi rânduiala îngropării*, 369, *PG* 155, 686D (în rom., Sf. Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei* ..., Ed. Arhiepiscopiei Sucevei şi Rădăuţilor, 2003, vol. II, p. 121).

* În trad. rom.: „ţărână”.

[511] Cf. Filon Alexandrinul, *Legum allegoriarum*, I, 31.

[512] Cf. Filon Alexandrinul, *Facerea lumii*, 136-137; Sf. Irineu de Lugdunum, *Contra ereziilor*, III, 21, 10; *Demonstraţia credinţei apostolice*, 11.

mah, „pământ") şi restul creaţiei. De altfel cuvintele: „pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" nu blamează pământul – de vreme ce din pământ a socotit Dumnezeu că e bine să-l plămădească pe om, creatură aleasă, menită îndumnezeirii prin har –, ci pe omul păcătos, care, ieşit din pământ, n-a izbutit să se preschimbe în creatură cerească, potrivit planului lui Dumnezeu (cf. 1 Cor. 15, 47).

S-a obiectat de asemenea că, în ceea ce priveşte compoziţia fizico-chimică, corpul prefăcut prin ardere în cenuşă nu este fundamental diferit de trupul descompus în pământ. În pământ însă, trupul, chiar în stare de descompunere, rămâne o realitate organică, câtă vreme cenuşa, rezultat al distrugerii unei materii prin foc, e sinonimă cu desfiinţarea deplină şi cu sterpiciunea. Aceasta nu înseamnă că trupul pus în pământ are în el viaţă, ci doar că se află într-un teren prielnic renaşterii vieţii; el poate, mai mult decât cenuşa, să fie înfăţişat ca o sământă sădită spre înviere şi viaţa ce va să fie. Ne aflăm aici în domeniul simbolismului, însă vom vedea de-a lungul observaţiilor noastre că simbolismul ocupă un loc esenţial în poziţia Bisericii faţă de acest subiect.

b. Înhumarea e o mărturie a stricăciunii trupului, dar şi a învierii sale

S-a remarcat faptul că promovarea incinerării de către mişcările în mod deschis antireligioase constituie o răuvoitoare şi dublă tăgăduire a învăţăturii creştine.

Prima constă în mascarea prin incinerare a descompunerii trupului, care vădeşte starea căzută a omului.[513] Evocând militantismul francmasonilor în favoarea incinerării, Protopopul George Grabbe spune că ei: „Zeificând umanitatea, vor să ascundă legea stricăciunii care dă mărturie de căderea firii umane, în care «frumuseţea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu» se arată «înfricoşătoare, lipsită de slavă şi de chip»" (Slujba înmormântării, icos); şi, dimpotrivă, după cum remarcă acest autor, slujba ortodoxă de înmormântare ilustrează în felurite chipuri cuvântul lui Dumnezeu: „Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce", îndemnându-ne să luăm aminte la starea de stricăciune a trupului pus în groapă:

> – „Adusu-mi-am aminte de proorocul ce strigă: Eu sunt pământ şi ţărână; şi iarăşi m-am uitat în morminte şi am văzut oase goale şi am zis: Oare cine este împăratul sau ostaşul, bogatul sau săracul, dreptul sau păcătosul?" (Stihira, glasul 5);
>
> – „Plâng şi mă tânguiesc când mă gândesc la moarte şi văd în morminte frumuseţea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând înfricoşătoare, fără de slavă şi fără de chip. O, minune! Ce taină este aceasta ce s-a făcut cu noi? Cum ne-am dat stricăciunii? Cum ne-am înjugat cu moartea?" (Stihira, glasul 8);
>
> – „Să mergem şi să vedem în morminte că oase goale este omul, mâncare viermilor şi putrezi-

---

[513] „Cremation", în *The Church and Her Teaching in Life: Anthology of Articles. Protopresbyter George Grabbe*, vol. II, Montreal, 1970, p. 316-321.

ciune, şi să cunoaştem ce este bogăţia, frumuseţea şi podoaba lui" (Troparul de la Fericiri);

– „Toate mădularele trupului se arată acum netrebnice; cele ce puţin mai înainte erau mişcătoare, toate sunt nelucrătoare, moarte, nesimţitoare; căci ochii au apus, picioarele s-au legat, mâinile şi auzul au încetat, limba cu tăcerea s-a îngrădit şi gropii se dă. Cu adevărat deşertăciune sunt cele omeneşti" (Rugăciunile de iertare, Stihira, glasul 2).

A doua tăgăduire o constituie faptul că se ridică împotriva credinţei şi nădejdii în înviere – pe care o mărturiseşte actul înmormântării –, desfiinţând prin incinerare semnul legăturii dintre punerea trupului în mormânt şi nădejdea în înviere, odată cu desfiinţarea chipului văzut al acestei nădejdi.

Sfântul Simeon al Tesalonicului stabileşte o legătură foarte strânsă între punerea în groapă a trupului lipsit de viaţă şi învierea oamenilor, dând drept pildă punerea în mormânt şi învierea lui Hristos:

„Însemnând trupul cu crucea sau vărsând asupra lui cruciş untdelemn din candelă sau aruncând peste el pământ cu vreun vas oarecare, propovăduim învierea. Căci măcar că ne-am făcut muritori, dar vom învia, pentru că Cel ce S-a întrupat pentru noi şi a murit cu trupul a înviat, iar învierea ne-a dat-o nouă, şi acesta ce se îngroapă va învia precum a înviat Mântuitorul nostru. Drept aceea, după ce se pune în mormânt, se toarnă deasupra lui untdelemn în chipul Crucii, precum au rânduit apostolii."[514]

---

[514] *Pentru sfârşitul nostru şi rânduiala îngropării*, 369, PG 155, 686D-688A.

În afară de aceasta, îngroparea trupului este, din punct de vedere simbolic, mai plină de înţelesuri decât arderea lui. După cum spune Serghei Bulgakov, din perspectiva credinţei în înviere şi în viaţa viitoare, se cuvine să privim moartea nu ca nefiinţă, ci ca somn.[515]

c. Ca şi sămânţa, trupul mort se pune în pământ pentru a renaşte într-o altă modalitate de existenţă

Trupul pus în pământ e asemenea unei seminţe: după ce putrezeşte, renaşte la o altă viaţă prin înviere.

Să ne amintim de cuvintele din Evanghelia Sfântului Apostol Ioan: „Bobul de grâu, când cade în pământ, de nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, multă roadă aduce" (Ioan 12, 24), dar şi de cele ce spune Sfântul Apostol Pavel despre moartea trupului şi învierea lui:

> „Dar va zice cineva: Cum înviază morţii? Şi cu ce trup au să vină? Nebun ce eşti! Tu ce semeni nu dă viaţă dacă nu va fi murit. Şi ceea ce semeni nu este trupul ce va să fie, ci grăunte gol, poate de grâu, sau de altceva din celelalte; iar Dumnezeu îi dă un trup, precum a voit, şi fiecărei seminţe un trup al său. Nu toate trupurile sunt acelaşi trup, ci unul este trupul oamenilor şi altul este trupul dobitoacelor şi altul este trupul păsărilor şi altul este trupul peştilor. Sunt şi trupuri cereşti şi trupuri pământeşti: dar alta este slava celor cereşti şi alta

---

[515] „La vie au-delà du tombeau", *Feuillets orthodoxes*, 29-30.

a celor pământeşti. [...] Aşa este şi învierea morţilor: se seamănă trupul întru stricăciune, înviază întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, înviază întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere; se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc. Dacă este un trup firesc, este şi trup duhovnicesc. Precum şi este scris: «Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu duh dătător de viaţă»; dar nu este întâi cel duhovnicesc, ci cel firesc, apoi cel duhovnicesc. Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer. Cum este cel pământesc, aşa sunt şi cei pământeşti; şi cum este cel ceresc, aşa sunt şi cei cereşti. Şi după cum am purtat chipul celui pământesc, vom purta şi chipul Celui ceresc. Aceasta însă zic, fraţilor: Carnea şi sângele nu pot să moştenească Împărăţia lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moşteneşte nestricăciunea. Iată, taină vă spun vouă: Nu toţi vom muri, dar toţi ne vom schimba, deodată, într-o clipeală de ochi la trâmbiţa cea de apoi. Căci trâmbiţa va suna şi morţii vor învia nestricăcioşi, iar noi ne vom schimba. Căci trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune şi acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire. Iar când acest (trup) stricăcios se va îmbrăca în nestricăciune şi acest (trup) muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci va fi cuvântul care este scris: «Moartea a fost înghiţită de biruinţă».”[516] (1 Cor. 15, 35-54)

---

[516] Nu suntem de acord cu Pr. J. Breck, care nu consideră acest text un argument bun împotriva incinerării, pentru că, după cum spune el, „se referă la învierea trupului duhovnicesc, opus trupului firesc/sufletesc” (*Le Don sacré de la vie*, Paris, 2007, p. 321). Însă trupul firesc/sufletesc nu înseamnă nimic

Tâlcuind acest pasaj, Sfântul Ioan Gură de Aur evidenţiază simbolismul punerii în pământ a trupului, potrivit acestei analogii între trup şi sământă:

> „Luaţi aminte la înţelepciunea Doctorului: când vorbeşte de seminţe, se foloseşte de expresii potrivite trupurilor: «nu dă viaţă», spune, «dacă nu va fi murit»; dar iată că, vorbind de trupuri, alege termeni potriviţi pentru seminţe şi zice: «Se seamănă trupul întru stricăciune, înviază întru nestricăciune». Nu zice că trupul «creşte», pentru că nu vrea să vedem aici o lucrare a pământului, ci că «înviază». Spune «sământă», dar nu vorbeşte de naşterea cea din pântecele femeiesc, ci de îngroparea morţilor, de stricăciune, de ţărâna din morminte. De aceea, după ce a zis: «Se seamănă trupul întru stricăciune, înviază întru nestricăciune», adaugă: «se seamănă întru necinste» – căci ce e mai hâd decât un hoit putrezit? –, «înviază întru slavă». «Se seamănă întru slăbiciune» – că, iată, nici n-au trecut treizeci de zile şi n-a mai rămas nimic din el; carnea nu se poate păstra, nu ţine nicio zi –, «înviază întru putere», căci la înviere nu va fi în el nimic stricăcios."[517]

---

altceva decât trupul în modalitatea de existenţă actuală, animat de un suflet care, aşa cum arată Sf. Ioan Gură de Aur, nu are pururea în el harul Duhului Sfânt. De altfel, de multe ori, *soma psychikon* este tradus, în mod legitim, prin „trup animal". Trupul duhovnicesc desemnează trupul în modalitatea sa de existenţă viitoare, de după înviere, când, fiind acelaşi trup al aceleiaşi persoane, va avea caracteristici diferite de cele pe care le are acum şi, după cum tâlcuieşte Sf. Ioan Gură de Aur, va fi necontenit şi deplin scăldat de harul Sfântului Duh (*Omilii la 1 Corinteni*, XLI, 3). A se vedea în această privinţă studiul nostru: *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, 2001, p. 252-259.

[517] *Omilii la 1 Corinteni*, XLI, 3.

Şi adaugă:

> „Să nu-i plângem pe cei plecaţi dintre noi [...]. Că nici agricultorul nu geme văzând că putrezeşte sămânţa, ci atunci tremură, când vede că-şi păstrează tăria; de putrezeşte, îndată se bucură. Căci acesta este începutul rodirii seminţelor, putrezirea. Aşa să facem şi noi, să ne bucurăm când se năruie locuinţa aceasta stricăcioasă şi se sădeşte omul ca sămânţa. Nu vă miraţi că Apostolul numeşte însămânţare îngroparea, care e mai de preţ decât sădirea seminţelor."[518]

d. Punerea în mormânt a lui Hristos şi Învierea Sa au pentru creştini o valoare arhetipală

Tradiţia creştină acordă o valoare arhetipală felului în care trupul lui Hristos, după moarte, a fost pus cu toată cinstea într-un mormânt nou (a se vedea Matei 27, 57-61; Marcu 15, 42-47; Luca 23, 50-56; Ioan 19, 38-42; 1 Cor. 15, 4), în aşteptarea Învierii Sale. Şi cum s-a făcut cu Hristos, aşa se cuvine să facă şi creştinii.

Să observăm faptul că în toate istorisirile din Noul Testament legate de moartea cuiva se vorbeşte de îngropare, iar nu de vreo altă practică (a se vedea Luca 16, 22; Marcu 6, 29; Ioan 11, 17-19; Fapte 5, 6, 10; 8, 2).

---

[518] *Ibidem*, 4.

e. Există o legătură între punerea în mormânt şi păstrarea în felul acesta a rămăşiţelor pământeşti, pe de o parte, şi înviere, pe de altă parte

Pe lângă acest ultim motiv şi legat de el, un alt motiv important pentru care creştinii aleg să-şi înmormânteze morţii, iar nu să-i ardă, este credinţa şi nădejdea lor în înviere. Iar învierea e cugetată ca înviere cu trupul, cu acest trup pe care omul l-a avut în vremea vieţii sale pământeşti, însă potrivit unei alte modalităţi de existenţă. De aceea, ochii trupeşti cu greu l-ar recunoaşte, după cum Apostolii cu greu L-au recunoscut pe Hristos înviat, dar există totuşi o anumită continuitate între trupul pe care l-a avut persoana în viaţa pământească şi trupul său din viaţa cerească, de după înviere. E însăşi continuitatea persoanei, care dăinuie dincolo de moarte; dar e sigur că rămăşiţele (relicvele, în sens larg) trupului pământesc, păstrate în mormânt, sunt un fel de semn material al acestei continuităţi, chiar o legătură între trupul pământesc de odinioară şi trupul ceresc ce va să fie.

Învierea e cugetată potrivit minunatei vedenii a lui Iezechiel (37, 1-14), intonată cu solemnitate la sfârşitul Utreniei din marea şi sfânta Sâmbătă, ca o vestire a apropiatei Învieri a lui Hristos. Din textul acesta proorocesc vedem că învierea morţilor începe cu reunirea oaselor şi realcătuirea scheletului, care se acoperă apoi de carne:

„Fost-a mâna Domnului peste mine şi m-a dus Domnul cu Duhul şi m-a aşezat în mijlocul unui câmp plin de oase omeneşti şi m-a purtat împrejurul lor; dar iată oasele acestea erau foarte multe pe faţa pământului şi uscate de tot. Şi mi-a zis Domnul: «Fiul omului, vor învia oasele acestea?» Iar eu am zis: «Dumnezeule, numai Tu ştii aceasta». Domnul însă mi-a zis: «Prooroceşte asupra oaselor acestora şi le spune: Oase uscate, ascultaţi cuvântul Domnului! Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu oaselor acestora: Iată, Eu voi fce să intre în voi duh şi veţi învia. Voi pune pe voi vine şi carne va creşte pe voi; vă voi acoperi cu piele, voi face să intre în voi duh şi veţi învia şi veţi şti că Eu sunt Domnul». Proorocit-am deci cum mi se poruncise. Şi când am proorocit, iată s-a făcut un vuiet şi o mişcare şi oasele au început să se apropie, fiecare os la încheietura sa. Şi am privit şi eu şi iată erau pe ele vine şi crescuse carne şi pielea le acoperea pe deasupra, iar duh nu era în ele. Atunci mi-a zis Domnul: «Fiul omului, prooroceşte duhului, prooroceşte şi spune duhului: Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu: Duhule, vino din cele patru vânturi şi suflă peste morţii aceştia şi vor învia!» Deci am proorocit eu, cum mi se poruncise, şi a intrat în ei duhul şi au înviat şi mulţime multă foarte de oameni s-au ridicat pe picioarele lor. Şi mi-a zis iarăşi Domnul: «Fiul omului, oasele acestea sunt toată casa lui Israel. Iată ei zic: S-au uscat oasele noastre şi nădejdea noastră a pierit; suntem smulşi din rădăcină. De aceea prooroceşte şi le spune: Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu: Iată, Eu voi deschide mormintele voastre şi vă voi scoate pe voi, poporul

> Meu, din mormintele voastre şi vă voi duce în ţara lui Israel. Astfel veţi şti că Eu sunt Domnul, când voi deschide mormintele voastre şi vă voi scoate pe voi, poporul Meu, din mormintele voastre. Şi voi pune în voi Duhul Meu şi veţi învia şi vă voi aşeza în ţara voastră şi veţi şti că Eu, Domnul, am zis aceasta şi am făcut», zice Domnul."

Pentru creştinism, incinerarea este, aşadar, în mod logic percepută ca o nimicire a rămăşiţelor pământeşti – din care, adică, nu mai rămâne nimic –, cu totul opusă grijii de a păstra rămăşiţele răposatului (îndeosebi oasele) în aşteptarea învierii.

f. Biserica Ortodoxă acordă o mare importanţă pregătirii trupului pentru înmormântare

În multe culturi, respectul faţă de trup se întinde dincolo de moarte şi îngrijirile ce i se aduc în vremea vieţii se continuă în ritualurile de înmormântare.

După cum au observat antropologii, putem adesea judeca gradul de omenie şi de civilizaţie al unui popor după felul în care se îngrijeşte de morţii săi. Lui Celsus, care spunea:

> „Cadavrele sunt mai de dispreţuit decât gunoiul din grajd", Origen îi răspunde – cum li s-ar putea răspunde şi celor care, astăzi, cred că trupurile moarte trebuie tratate ca gunoaiele şi hoiturile de animale: „Conform cu cele mai civilizate legi, trupurile lipsite de viaţă se învrednicesc de o înmormântare cât mai frumoasă, ca

> să nu jignim cu nimic sufletul care a locuit în acel trup, aruncând fără grijă trupul după ieşirea din el a sufletului, aşa cum aruncăm hoitul animalelor."[519]

În această privință, creştinismul a preluat dintru început obiceiul iudaic de a-i înmormânta pe cei morți (a se vedea Ioan 19, 40), ținându-se departe de cele două practici antice, la fel de excesive: mumificarea, practicată de egipteni (care poate da iluzia nestricăciunii trupului în condițiile obişnuite ale lumii căzute) şi cea a arderii trupului, practicată de unii greci şi romani (care implică riscul de a trata trupul ca pe ceva bun de aruncat).

În Vechiul Testament, ritualurile de îmbălsămare aveau o deosebită importanță şi durau chiar şi patruzeci de zile (a se vedea Fac. 50, 3). Valoarea lor este confirmată în Noul Testament prin venirea mironosițelor la mormântul Domnului, „ca să-L ungă", şi, înainte de aceasta, prin ungerea cu mir a Domnului de către Maria Magdalena, când Iisus le spune ucenicilor, indignați de fapta ei: „Turnând mirul acesta pe trupul Meu, a făcut-o spre îngroparea mea" (Matei 26, 7-13; Marcu 14, 3-9). Diverse alte texte ne arată că trupul era spălat (Fapte 9, 37), uns cu uleiuri aromate (Ioan 12, 7; 19, 39; Marcu 16, 1; Luca 24, 1), înfăşurat în pânză de in (Matei 27, 59; Ioan 11, 44; 19, 40) sau din alt material prețios.

---

[519] *Contra lui Celsus*, Cartea a V-a, 24 (în rom., *PSB*, vol. 9).

Ritualul de înmormântare este atât de important, încât, după cum spune Serghei Bulgakov, „în vechime unii scriitori îl socoteau drept sfântă taină”.[520]

Potrivit rânduielii, păstrată şi astăzi în Biserica Ortodoxă, trupul este spălat, înveşmântat în haine curate, pus în poziția cuvenită,[521] încununat,[522] binecuvântat, tămâiat,[523] sărutat pe frunte şi cinstit în felurite chipuri.[524]

În felul acesta Biserica Ortodoxă mărturiseşte: 1) profundul său respect pentru trup, chiar şi atunci când el este lipsit de viață; 2) grija de a-l păstra, iar nu de a-l distruge; 3) credința în înviere şi aşteptarea ei.

---

[520] *L'Orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 204.

[521] Cu capul îndreptat spre răsărit; cu pleoapele şi gura închise; cu brațele încrucişate pe piept (simbolizând Crucea) şi ținând în mâini o icoană.

[522] Potrivit ritualului ortodox, mortului i se înfăşoară în jurul capului o panglică pe care e întipărită icoana numită Deisis (Hristos în centru, având la dreapta pe Maica Sa, iar la stânga, pe Sf. Ioan Botezătorul) şi textul imnului Trisaghion: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi!”

[523] A se vedea cu privire la acest subiect, observațiile Pr. H. Reardon, „The Commerce of Human Body Parts: An Eastern Orthodox Response”, *Christian Bioethics*, 6, 2000, p. 206.

[524] A se vedea J. Kyriakakis, „Byzantine Burial Customs: Care of the Deceased from death to the Prothesis”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 19, 1974, p. 45-49; C. Vogel, „L'environnement cultuel du défunt durant la période paléochrétienne”, în *La Maladie et la Mort du chrétien*, Roma, 1975, p. 384-392; M. Andronikof, *Transplantation d'organes et éthique chrétienne*, Paris, 1993, p. 45-50; V. Bakogiannis, *After Death*, Katerini, 1995, p. 46-47; N. P. Vassiliadis, *The Mystery of Death*, Atena, 1997, p. 338-351. Această ultimă lucrare conține numeroase mărturii desprinse din *Viețile* sfinților, care atestă vechimea acestor obiceiuri şi din care se desprinde semnificația lor.

g. Grija de a păstra Sfintele Moaşte, spre închinare şi cinstire

Importanţa pe care o au în Biserica Ortodoxă Sfintele Moaşte şi cinstirea lor explică fără îndoială, în parte, rezerva faţă de incinerare: dacă aceasta s-ar fi practicat sistematic, n-am mai fi avut moaşte. Şi nu numai moaştele sfinţilor ar fi avut de suferit, ci şi cele ale credincioşilor de rând. În limbajul liturgic sunt numite „moaşte" nu numai rămăşiţele pământeşti ale sfinţilor, ci şi cele ale oricărui creştin[525]; pentru că sufletul este în chip tainic prezent în rămăşiţele trupului, care rămâne legat de persoană şi pe vecie al ei, împărtăşindu-se de sfinţenia dobândită de ea, oricât de mică, ca unul însoţit cu sufletul în lucrarea virtuţilor şi în primirea harului dumnezeiesc.

După cum spune părintele John Breck, care vede în „locul important pe care îl deţin moaştele în Biserica Ortodoxă" unul dintre argumentele cele mai puternice împotriva incinerării şi în favoarea înmormântării: „trupul trebuie preţuit şi protejat, astfel încât, în cazurile – rare, dar foarte importante – în care persoana a ajuns cu adevărat la sfinţenie, el să fie păstrat şi cinstit ca sfinte moaşte".[526]

S-ar putea spune că şi cenuşa poate fi păstrată şi cinstită ca sfinte moaşte. Deosebirea este însă că în cenuşă există o nediferenţiere şi o pierdere de identitate a trupului şi a mădularelor sale. Sfintele Moaşte

---

[525] *Ibidem.*
[526] *Le Don sacré de la vie*, Paris, 2007, p. 322.

sunt întotdeauna fie trupul întreg al sfântului sau al sfintei, fie o parte din trupul său, care poate fi identificată (cap, mână, braţ, picior etc.), ceea ce permite stabilirea unui raport mai direct cu persoana.

Un alt argument este acela că tradiţia ortodoxă socoteşte neputrezirea trupului ca pe un semn văzut de sfinţenie a persoanei. Există, fireşte, cazuri în care faptul că trupul nu putrezeşte este legat de factori naturali (condiţiile atmosferice care favorizează conservarea trupului), artificiali (o îmbălsămare bine făcută) sau de o lucrare diabolică; uneori se vede în ea „un refuz al pământului de a primi în sânul său un păcătos". Dar e vorba de cazuri rare, în vreme ce neputrezirea Sfintelor Moaşte este un fenomen des întâlnit în Biserica Ortodoxă; potrivit învăţăturii sale, aceasta arată că trupul sfântului e plin de har şi a primit arvuna nestricăciunii ce va să fie, dând mărturie despre ea dincolo de moarte.

h. Înhumarea corespunde obiceiului Bisericii, care este tot atât de vechi ca şi creştinismul

Creştinismul, încă de la începuturile sale, a preluat obiceiul Vechiului Testament de a-i îngropa pe morţi.[527] Acest obicei a fost respectat şi în cazul lui

---

[527] În Vechiul Testament, nu numai că înhumarea se arată a fi o practică obişnuită, dar valoarea ei normativă este confirmată de strădania lui Avraam de a dobândi un mormânt pentru Sarra (a se vedea Fac. 23, 1-20), de poruncile pe care le dă Iosif în legătură cu înmormântarea părintelui său Iacov (Fac. 50, 1-14) şi a sa (Fac. 50, 25-26), şi de faptul că Dumnezeu însuşi alege locul în care să fie îngropat Moise (Deut. 34, 5-6).

Hristos (a Cărui punere în mormânt are o valoare arhetipală pentru creştini, aşa cum am mai spus), după cum se vede din Evanghelia Sfântului Ioan:

> „Au luat deci trupul lui Iisus şi l-au înfăşurat în giulgiu cu miresme, precum este obiceiul de îngropare la iudei. Iar în locul unde a fost răstignit era o grădină, şi în grădină un mormânt nou, în care nu mai fusese nimeni pus. Deci, din pricina vinerii iudeilor, acolo au pus pe Iisus, pentru că mormântul era aproape." (Ioan 19, 40-42)

Când e vorba de îndreptăţirea îngropării şi de refuzul incinerării, majoritatea scriitorilor bisericeşti, din vechime şi din vremurile mai noi, folosesc drept argument „datina" statornicită de creştinism de la începuturile sale, neîntreruptă până în ziua de azi.

S-a remarcat faptul că niciun canon al Bisericii nu interzice incinerarea, nici nu impune înhumarea. Lucrul acesta nu acordă însă nicio libertate de alegere în această privinţă; el indică pur şi simplu că datina îngropării a fost totdeauna atât de puternică şi de netăgăduit, încât nu a fost nevoie de niciun canon care s-o statornicească, s-o restatornicească ori să risipească vreo îndoială cu privire la ea.

Unii au spus că era vorba de o tradiţie omenească, iar nu de Tradiţia Bisericii. Putem zice însă că o datină sau o tradiţie atât de constantă şi de larg răspândită dobândeşte valoarea şi forţa Tradiţiei bisericeşti.

Mulţi autori[528] au arătat că în acest caz se aplică canonul 87 al Sfântului Vasile cel Mare, care afirmă că o datină odată statornicită în sânul Bisericii capătă putere de lege.[529] Ei mai trimit şi la un alt canon al Sfântului Vasile cel Mare, şi anume canonul 91, prin care se confirmă că tradiţia nescrisă are aceeaşi valoare ca tradiţia scrisă, subliniindu-se riscul relativizării ei:

> „Dintre dogmele şi învăţăturile pe care Biserica le păstrează în tezaurul ei, parte au ajuns la noi prin învăţătura scrisă, parte le-am primit de la Tradiţia apostolică transmisă până la noi sub pecetea tainei; dar şi unele şi altele au aceeaşi autoritate în materie de credinţă şi nimeni dintre cei care cunosc câtuşi de puţin rânduielile bisericeşti n-ar cuteza să contrazică acest adevăr. Dacă, într-adevăr, am încerca să dăm deoparte tradiţiile nescrise, socotindu-le fără nicio valoare, am ştirbi, fără măcar s-o ştim, învăţăturile de căpetenie ale Evangheliei, iar propovăduirea creştină n-ar mai fi decât grăire deşartă."[530]

---

[528] A se vedea Protopopul George Grabbe, „Cremation", în *The Church and Her Teaching in Life: Anthology of Articles. Protopresbyter George Grabbe*, vol. II, Montreal, 1970, p. 316-321.

[529] A se vedea Pr. P. Ioannou, *Fonti, IX. Discipline générale antique (IV-ème-IX-ème s.)*, vol. II, *Les canons des Pères grecs*, Grottaferrata, 1963, p. 162; *The Rudder*, p. 842. Cunoscutul canonist sârb, Episcopul Nicodim Milaş, în comentariul său la acest canon, spune că datina a avut întotdeauna putere de lege în Biserică, cu condiţia să fi fost autorizată de la bun început de Biserică şi consfinţită prin vechimea ei (*Canoanele Bisericii Ortodoxe, împreună cu tâlcuirea lor*, vol. II, Novi Sad, 1895, p. 426).

[530] Pr. P. Ioannu, *op. cit.*, p. 179-180; *The Rudder*, p. 853-854.

Unii comentatori autorizaţi ai canoanelor, ca Zonaras sau episcopul sârb Nicodim Milaş, consideră că aici se aplică principiul de drept roman, potrivit căruia „unde nu există lege scrisă, se vor respecta obiceiurile şi datinile".

IV. CONCLUZIE

Opoziţia Bisericii Ortodoxe faţă de incinerare nu se întemeiază nicidecum pe credinţa că trupul care nu a fost înmormântat, ci incinerat, n-ar mai avea parte de înviere şi că omul al cărui trup a fost cu totul nimicit, prin foc sau în vreun alt fel, nu s-ar mai putea mântui. Puterea lui Hristos de a-i învia pe cei morţi e mai presus de starea şi de legile materiei.

Singura piedică de netrecut în calea mântuirii este voinţa omului de a fi incinerat în semn de tăgăduire a credinţei creştine în înviere sau în semn de dispreţ faţă de trup şi de Cel care l-a creat.

„Nu există nicio raţiune teologică care să silească la opoziţie absolută faţă de incinerare."[531] Creştinii însă trebuie să se supună Bisericii, care interzice incinerarea, şi să-i respecte Tradiţia, care consfinţeşte şi practică îngroparea. Îngroparea morţilor se întemeiază pe o veche datină ce urcă până la originile creştinismului, şi preluată din Vechiul Testament. Ea are drept pildă îngroparea Domnului şi

[531] S. S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 182.

îngrijirile ce s-au dat sfântului Său trup. Se sprijină şi pe o mulţime de temeiuri simbolice, cuprinse în Sfânta Scriptură şi în tâlcuirile Sfinţilor Părinţi, care înfăţişează continuitatea ce există într-un anume chip între trupul viu şi trupul mort şi învierea ce va să fie. Îngroparea morţilor e o mărturie a grijii de a se păstra credinţa Bisericii în înviere, şi, legat de aceasta, a învăţăturii sale despre valoarea şi demnitatea trupului omenesc nu numai în această viaţă, ci şi dincolo de moarte. În fine, o îndreptăţeşte grija de a păstra rămăşiţele pământeşti ale sfinţilor, adesea neatinse de putreziciune, pentru a putea fi cinstite sub o formă care păstrează o legătură de identitate cu forma omenească şi persoana celui care a vieţuit cândva pe acest pământ şi totodată dau mărturie de arvuna nestricăciunii de care s-a învrednicit.

VIII
Tâlcul cuvintelor rostite de Hristos pe Cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?"

Pentru că unii ajung să-şi pună capăt vieţii crezând că suferinţa lor nu are leac, din pricina spaimei, a sentimentului că toţi i-au părăsit; pentru că nu e om care să nu se teamă, fie şi pentru o clipă, că-şi va sfârşi viaţa în chip jalnic, că la bătrâneţe va ajunge la mila celorlalţi; pentru că pe toţi îi înfricoşează suferinţa şi moartea şi cele ce-i aşteaptă după moarte, am socotit de cuviinţă să încheiem această carte cu o tâlcuire a cuvintelor rostite de Hristos pe Cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?"

Aceste cuvinte arată, pe de o parte, că Hristos a luat asupra Sa cu adevărat toată durerea pe care o simte omul la vreme de încercare, mai ales când are de înfruntat suferinţa şi moartea; pe de altă parte, locul şi ceasul în care le-a rostit înfăţişează felul în care El a biruit încercările, dăruind astfel oricărui om – ca Unul care a luat asupra Sa întreaga omenire – harul de a putea, la rândul său, să le treacă cu bine, adică să aibă parte de folos duhovnicesc.

Prin rostul pilduitor, dar şi prin harul dat tuturor celor care se unesc cu El, purtarea lui Hristos este temeiul moralei creştine, ca dreptar al bunei noastre purtări şi al felului cum se cuvine să ne cumpănim în vremuri de restrişte, când suntem la răscruce şi înaintea noastră se deschid căile mântuirii sau ale pierzării. În acest har al lui Hristos dobândit prin biruinţa Sa asupra ispitei îşi află omul tăria de a învinge, la rândul său, ispitele, de a se arăta mai tare decât puterile potrivnice, stricătoare şi nimicitoare, şi de a a face din încercări prilej de zidire şi de înălţare, iar nu de cădere şi pieire.

„Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" Aceasta e întrebarea rostită de Iisus pe Cruce cu puţin înainte de moartea Sa. Ea nu apare în toate cele patru evanghelii, ci numai în două: Matei 27, 46 şi Marcu 15, 34. Potrivit acestor două evanghelii, Iisus „a strigat cu glas mare" aceste ultime cuvinte ale Sale, care au, de aceea, o însemnătate deosebită şi nasc unele nedumeriri.

Mai înainte de a înfăţişa unele dintre ele, vom spune de la bun început, într-un glas cu toţi Sfinţii Părinţi, că aceste cuvinte ale lui Hristos exprimă simţămintele Sale *în calitate de om.*

O primă nedumerire este aceea că aceste cuvinte par să vădească simţământul viu al părăsirii de către Dumnezeu; Hristos nu Se întreabă dacă Dumnezeu L-a părăsit ori nu, ci simte că El L-a părăsit şi-L întreabă din această pricină: „pentru ce?"

A doua decurge din cea dintâi: nu dovedeşte, oare, acest sentiment al părăsirii o lipsă de încredere şi de nădejde în pronia dumnezeiească, în dragostea pe care Dumnezeu o are faţă de fiecare făptură omenească, în grija pe care i-o poartă, în ajutorul şi sprijinul Său de fiecare clipă? Iar o astfel de lipsă de încredere şi de nădejde nu înseamnă, oare, lipsă de credinţă şi deznădejde; nu este ea, oare, un păcat? Iar dacă e aşa, aceasta nu ar contrazice, oare, învăţătura Bisericii, potrivit căreia Hristos n-a săvârşit nici un păcat? Şi dacă acestea sunt ultimele cuvinte ale lui Hristos, oare nu Şi-a sfârşit El astfel viaţa pământească printr-un păcat, de vreme ce moare îndată după ce le-a rostit? Şi, pe deasupra, aceste ultime cuvinte – care, ca orice cuvânt al Lui, au valoare de învăţătură şi pildă de urmat – nu au ele, oare, un înţeles vătămător pentru noi? Iar dacă nu, putem, oare, afla în ele un înţeles ziditor? Şi care este acesta?

Acestor nedumeriri şi altor câteva, vom încerca să le dăm un răspuns.

Pentru aceasta, trebuie mai întâi să ne întoarcem la textul evangheliilor. În ele se spune că îndată după ce Hristos le-a rostit, i S-a dat să bea oţet, iar El, „strigând iarăşi cu glas mare" (după Matei 27, 50) sau „scoţând un strigăt mare" (după Marcu 15, 37), „Şi-a dat duhul". Amintim că cele două evanghelii spun că aceste cuvinte Hristos le-a „strigat cu glas mare". Putem, aşadar, presupune că şi al doilea strigăt al lui Hristos a fost şi el însoţit de cu-

vinte. Care sunt aceste cuvinte? Evangheliştii Matei şi Marcu nu ni le spun. Aflăm însă răspunsul în evanghelia lui Luca (constatând o dată mai mult cum se completează diferitele relatări ale evangheliilor): „Şi Iisus, strigând cu glas mare, a zis: Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul Meu. Şi aceasta zicând, Şi-a dat duhul" (Luca 23, 46). Aşadar, acestea sunt ultimele cuvinte ale lui Hristos, iar cele dinainte nu pot fi despărţite de acestea din urmă şi trebuie înţelese în legătură cu ele.

Aceste două serii de cuvinte complementare pot fi puse în paralel cu cele rostite de Hristos în Ghetsimani. Evangheliile ne spun că Iisus, cunoscând că s-a apropiat vremea pătimirii şi a morţii Sale, „a început a Se întrista şi a Se mâhni" (Matei 26, 37) sau „a început a Se tulbura şi a Se mâhni" (Marcu 14, 33) şi le-a spus ucenicilor Săi: „Întristat este sufletul Meu până la moarte" (Matei 26, 38; Marcu 14, 34); apoi, adresându-Se Părintelui Său, a zis: „Părinte, toate-Ţi sunt cu putinţă. Depărtează paharul acesta de la Mine" (Marcu 14, 36). Dar această primă atitudine a lui Hristos şi aceste prime cuvinte nu pot fi despărţite de cuvintele care urmează: „Însă nu precum voiesc Eu, ci precum voieşti Tu" (după Matei 26, 39), sau: „Dar fie nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voieşti Tu" (după Marcu 14, 36), sau încă: „Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se împlinească" (Luca 22, 42). Aici întâlnim, într-o primă fază, purtări şi cuvinte ce par să ţină de ceea ce Sfinţii Părinţi numesc patimi vinovate: teama (în cel mai mare grad: ca tul-

burare şi spaimă) şi tristeţea, şi refuzul paharului (cu alte cuvinte, refuzul Patimii şi al morţii). Dar într-o a doua fază, vedem o altă purtare şi alte cuvinte, care le contrazic şi le anulează pe cele dintâi, trecând peste ele.

Tot aşa se întâmplă în vremea Răstignirii: cuvintele rostite mai apoi, şi atitudinea pe care ele le exprimă, contrazic şi anulează cuvintele rostite mai întâi, trecând peste ele.

Trebuie dintru început să precizăm că în ambele cazuri, purtarea şi cuvintele pe care le aflăm într-o primă fază nu sunt, din partea lui Hristos, păcate sau manifestări ale unor patimi vinovate. Se cuvine să mai spunem încă o dată că Hristos n-a săvârşit niciodată vreun păcat şi a rămas neatins de patimile vinovate. În schimb, luând asupra Sa căzuta fire omenească, în întregul ei, Hristos a luat asupra Sa „patimile fireşti şi nevinovate" – cum le numesc Părinţii –, printre care foamea, setea, simţirea durerii, un anumit fel de teamă, un anumit fel de tristeţe. După cum a arătat Sfântul Maxim Mărturisitorul, urmând altor Părinţi, frica pe care a simţit-o Hristos în Ghetsimani în faţa morţii ţine de aceste patimi fireşti şi nevinovate, pentru că e firesc pentru om să ţină la viaţa sa şi de aceea să simtă silă de moarte.[532] Vorbind despre aceste cuvinte ale lui Hristos: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai pără-

---

[532] *Opuscule teologice şi polemice*, XIX, PG 91, 224C (în rom., *PSB*, vol. 81, p. 305 ş.u.).

sit?", Sfântul Teofilact al Bulgariei spune şi el că Hristos a voit astfel să arate „că om a fost după adevăr, iar nu nălucire. Pentru că omul în chip firesc suspină după viaţă, iubitor de viaţă fiind. Deci, după cum S-a înfiorat şi S-a întristat înainte de Cruce, arătând frica pe care după fire o avem în noi, aşa şi acum spune: Pentru ce M-ai părăsit?, arătând fireasca noastră iubire de viaţă".[533] Cuvintele acestea ale lui Hristos nu arată nici lipsă de credinţă în Dumnezeu. Căci spunând: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu", dă mărturie clară de credinţă. Sfântul Ioan Gură de Aur socoteşte chiar că Hristos a rostit aceste cuvinte „ca să se vadă că cinsteşte pe Tatăl până la cea din urmă suflare, că nu este potrivnic al lui Dumnezeu",[534] că nu avea, adică, niciun sentiment de revoltă împotriva Lui.

Însă la omul căzut, după cum arată iarăşi Sfântul Maxim, aceste patimi nevinovate constituie un punct slab, un teren fertil pentru păcat şi patimile vinovate, prin care diavolul şi demonii săi îl asupresc pe om şi de care se folosesc în primul rând pentru a-l duce în ispită. Suferinţa sau întâlnirea faţă către faţă cu moartea sunt încercări, pentru că omul poate atunci să cadă în deznădăjde, să-şi piardă credinţa în Dumnezeu şi chiar să se revolte împotriva Lui; el poate atunci să se supună ispitei, sau să i se împotrivească, biruind-o, întărindu-se

---

[533] *Tâlcuire la Evanghelia de la Matei*, 37, 45-49.

[534] *Omilii la Matei*, LXXXVIII, 1 (în rom., *PSB*, vol. 23, p. 982).

în credință, în credincioșie față de Dumnezeu, în nădejde și în dragoste față de El.

Tăria, biruința și alipirea strânsă de Dumnezeu la vreme de încercare nu le câștigă omul cel căzut prin forțele sale, ci numai prin harul lui Hristos, pe care îl primim ca unii ce suntem uniți cu El prin Botez și viem în El. Iar Hristos a dobândit pentru noi acest har, luând asupra Sa de bunăvoie firea omului căzut, cu toate slăbiciunile ei – afară de păcat –, care este, adică, pătimitor, stricăcios și muritor; primind încă și să fie ispitit întocmai ca oamenii și să îndure toate încercările legate de pătimirile firești – de suferință mai ales – și de moarte. Astfel, pentru noi, în firea omenească pe care a luat-o asupra Sa, El a stat tare în fața tuturor ispitelor și a trecut biruitor prin toate încercările; pentru că nu era un simplu om, ci în El firea omenească era unită cu firea dumnezeiască și primea putere de la ea, El nu S-a supus ispitei, n-a dat loc de păcat și nici prilej de stăpânire celui-rău asupra Sa; nu a lăsat să se preschimbe în El patimile cele firești și nevinovate în patimi nefirești și vinovate. În toate ispitele și încercările îndurate, El și-a menținut neclintit voința Sa omenească în acord cu voința dumnezeiască, surpând puterea păcatului și tirania diavolului și a demonilor săi.

Cuvintele rostite de Hristos: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” sunt cu-

vinte izvorâte dintr-o mare durere, de care nu e om să nu aibă parte măcar o dată în viaţa sa, fie că se află în primejdie de moarte, fie în boală grea, fie în suferinţă cumplită, fie din pricina pierderii unei fiinţe dragi; sunt atâtea şi atâtea prilejuri de chin şi suferinţă – trupească, sufletească sau morală –, care îi pun în primejdie şi viaţa, şi legătura lui cu Dumnezeu.

Că această durere a simţit-o ca om şi ca din partea noastră ne-o arată întâi de toate faptul că se foloseşte de cuvintele lui David din psalmi (21, 1), care, după cum se ştie, înfăţişează întreaga gamă a simţămintelor omeneşti, mai ales cele pline de tulburare; ne-o arată apoi faptul că spune: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu", vădind astfel limpede că stă ca om înaintea lui Dumnezeu, iar nu ca Fiu în faţa Tatălui.[535]

Hristos a luat asupra Sa ca om şi pentru noi această durere, pentru ca să ne dea puterea de a înfrunta ispitele iscate de ea, de a ne feri de amăgire, de a trece cu bine încercarea, căci suntem cu adevărat încercaţi prin ea; încă şi pentru a ne arăta – nu prin cuvânt de învăţătură, ci prin pildă vie – calea pe care se cuvine să păşim, ca Acela ce este Însuşi cale şi izvor de putere.

Sunt multe pricinile pentru care în vreme de restrişte omul se simte părăsit de Dumnezeu.

---

[535] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 28, PG 91, 1268C-1277A (în rom., *PSB*, vol. 80, p. 234-136).

Mai întâi pentru că are de înfruntat de unul singur boala, suferința, despărțirile, moartea celor dragi, moartea sa; el singur, şi nimeni altul, le îndură; nu-i cine să ducă greul în locul său. Firesc este, aşadar, să se simtă însingurat şi singur, oricât de multe rude şi prieteni ar avea, oricât de strânsă ar fi legătura cu ei, şi chiar cu Dumnezeu. Cu adevărat, prin încercări se trece de unul singur. Lucrul acesta se vede din Evanghelii, când, în vremea răstignirii, unii dintre cei care stăteau lângă Cruce nu pricep înțelesul cuvintelor Sale: „Eli, Eli, lama sabahtani”, zicând că „Pe Ilie îl strigă Acesta” (Matei 27, 46-47; Marcu 15, 34-35). Şi totuşi Iisus le strigă „cu glas mare”, ca să le audă toți, ca să fie pururea pomenite şi rostite, ca mărturie că pentru noi toți S-a împovărat cu suferința şi că noi toți putem afla în El, Mijlocitorul nostru, ajutor şi sprijin într-o astfel de grozavă încercare.

Apoi, pentru că în clipele grele omul are simțirea vie a marii depărtări dintre el şi Dumnezeu, ca unul ce este o biată creatură, şi încă una căzută, supusă pătimirii, stricăciunii şi morții. E însă o simțire şi o înțelegere mântuitoare; simțirea distanței dintre noi şi Dumnezeu ni se face prilej de adâncă smerenie, şi tocmai ea ne va apropia de Dumnezeu.

Şi, iarăşi, pentru că în astfel de momente omul e cuprins de o mare dezamăgire, socotind că ce i se întâmplă e departe de dorințele, aşteptările, nădejdile şi toate cele cerute de el în rugăciune de la Dumnezeu. Mai ales atunci când e credincios, când se

străduieşte să-I urmeze poruncile şi să-şi ducă viaţa după voia Lui, când are purtări drepte, când se predă iubirii Sale şi Îi adresează rugăciuni fierbinţi, omul aşteaptă să primească de la Dumnezeu harul care să-l scape de astfel de nenorociri, sau să-i aline chinurile sale, sau să-l tămăduiască de boală, sau să-i lungească viaţa ori să-i grăbească moartea atunci când suferinţa e de neîndurat. Toate acestea sunt simţiri ale credinţei şi ale nădejdii sale în Dumnezeu, adeverite de cuvântul Sfintei Scripturi (de pildă, capitolul 28 din Deuteronom), şi mai cu seamă de psalmi, din care răzbate încredinţarea că Dumnezeu izbăveşte din necazurile pe cel care Îl cheamă în ajutor. Şi atunci când lucrurile nu se petrec aşa, omul se simte, negreşit, părăsit de Dumnezeu.

Acum încolţeşte ispita. Omul e ispit să creadă că Dumnezeu l-a părăsit cu adevărat, că nu-l mai ajută şi nu-l mai sprijină deloc, şi, deznădăjduit, să se revolte împotriva Lui şi să-L tăgăduiască.

Hristos însă, prin aceste cuvinte ale Sale: „Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul Meu!", ne arată cum să trecem prin această încercare şi cum să biruim această ispită. Cum? Lepădând cu totul voia noastră şi lăsându-ne cu totul în mâna lui Dumnezeu.

Să nu ne socotim părăsiţi de Dumnezeu şi să cădem în deznădejde văzând că nu primim de la El cele dorite şi că rugăciunile noastre nu sunt împlinite.

Drept este să cugetăm că, întâi de toate, Dumnezeu nu este supusul voii noastre; nu putem pretinde să ne dea tot ce voim.

Apoi, că Dumnezeu împlineşte întotdeauna rugăciunile noastre, însă nu întotdeauna pe dată şi aşa cum vrem noi.

Că ajutorul şi sprijinul pe care ni le dă Dumnezeu nu sunt după cugetele şi aşteptările noastre.

Iar dacă alipirea şi dragostea noastră de Dumnezeu urmăresc un câştig oarecare, fie el bun şi duhovnicesc, ele îşi pierd valoarea; iubirea noastră e adevărată numai dacă e dezinteresată, mărinimoasă, când nu-i mânată de dorințe, de visare, de vrere...

De vom gândi aşa, vom ajunge să socotim neînsemnată voia noastră, pe care atâta ne îngrijim s-o împlinim, pe care o punem în centrul legăturii cu Dumnezeu, şi nu vom mai crede voilor noastre, ci numai voii lui Dumnezeu.

Pentru a scăpa cu bine din necaz şi trece nevătămat prin încercare, omul trebuie să se lase cu totul în voia lui Dumnezeu, lepădându-se de voia sa. Cuvintele rostite de Hristos pe Cruce: „Părinte, în mâinile Tale încredințez Duhul Meu" pot fi, în acest sens, puse în legătură cu cele rostite de El în Ghetsimani: „Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se împlinească!"

Să nu se creadă însă din aceasta că toate relele care ni se întâmplă în această viață pământească sunt din voia lui Dumnezeu. Dumnezeu este, cu adevărat, atotputernic şi nimic nu se face fără voia Sa; însă Părinții şi Scriptura însăşi deosebesc între cele voite şi cele îngăduite de El. De pildă, din Car-

tea lui Iov se vede limpede că nu Dumnezeu este pricina nenorocirilor lui Iov, ci Satana, căruia Dumnezeu îi îngăduie să lucreze aşa. Se cuvine să spunem o dată mai mult că boala, suferinţa, moartea n-au fost puse de Dumnezeu în firea omului, la facere, şi vor pieri în viaţa ce va să fie, din Împărăţia cerească. Ele nu sunt dintre cele cugetate şi voite de Dumnezeu pentru om, ci, aşa cum ne învaţă Scriptura şi Părinţii, roade ale păcatului strămoşesc.

Să ne aducem aminte, iarăşi, că Hristos, prin iconomia Sa mântuitoare, a nimicit cu adevărat în firea omenească luată asupra Sa stricăciunea şi moartea, legate de starea căzută a omului; de aceasta însă vor avea parte toţi oamenii cu adevărat doar la sfârşitul veacurilor, după învierea de obşte şi înnoirea tuturor celor ce sunt. E vorba, cu alte cuvinte, de o realitate actuală, când e vorba de Hristos, şi de o realitate eshatologică, când e vorba de oameni.

Se cuvine să ştim că aici şi acum, în viaţa din această lume, Hristos nu ne-a izbăvit nici de patimile fireşti – dintre care face parte şi suferinţa –, nici de boală, nici de neputinţe, nici de moarte. Aşadar, nu trebuie să ne simţim părăsiţi de Dumnezeu când avem parte de ele noi sau rudele noastre.

În schimb, Hristos ne-a dăruit aici şi acum – pe lângă încredinţarea că în Împărăţia cerească vom fi cu totul şi pe vecie izbăviţi de aceste rele – puterea de a ne elibera din stăpânirea pe care patimile, mai

cu seamă suferința, boala și moartea, o au asupra noastră, din tirania pe care, prin mijlocirea lor, diavolul și demonii o exercită asupra noastră, din puterea pe care le-o dau ele de a ne mâna spre păcat; ne-a izbăvit așadar din chiar puterea păcatului. De aceea, Apostolul Pavel nu se întreabă: „Unde ești, tu, moarte?” – căci moartea este întotdeauna de față –, ci: „Unde îți este, moarte, boldul tău? Unde îți este, iadule, biruința ta?” (1 Cor. 15, 55); și spune: „și boldul morții este păcatul”, iar nu moartea însăși, lucru valabil și pentru suferință.

Este, desigur, un lucru firesc, îndreptățit și cuminte să cerem de la Dumnezeu, pentru noi și pentru cei de lângă noi, alinarea suferinței, tămăduirea bolii, îndepărtarea clipei morții – chiar și Hristos cere aceasta, rugându-Se: „Avva, Părinte, toate-Ți sunt cu putință. Depărtează paharul acesta de la Mine”; și cererea noastră poate fi ascultată. Se cuvine însă să privim lucrul acesta ca pe o minune, nu ca pe ceva obișnuit. În schimb, dacă ne încredințăm duhul nostru în mâinile Sale, vom primi întotdeauna, negreșit, puterea de a fi duhovnicește liberi în fața relelor care ni se întâmplă, adică de a nu fi supuși cu duhul puterii lor și de a nu ne pleca ispitelor pe care diavolul și demonii le iscă prin ele, de a nu lăsa să crească în noi patimile cele vinovate, de a nu cădea în păcat, ci de a rămâne statornic uniți cu Dumnezeu.

Relele care se abat asupra noastră sunt încercări, pentru că alipirea noastră de Dumnezeu, credin-

cioşia şi iubirea faţă de El sunt astfel cu adevărat probate şi se fac mai tari când le trecem cu bine. Iar omul primeşte încă şi multe alte binefaceri duhovniceşti, de care adesea n-ar fi avut altfel parte. După cum mărturisesc Părinţii cei cercaţi, omul ajunge la o mare lepădare de lume şi de sine – de trupul, voile şi cugetele sale; e curăţit de păcatele sale; patimile – care sunt toate chipuri ale alipirii de lume şi de sine – slăbesc; frica şi iuţimea se domolesc; răbdarea sporeşte şi se întăreşte; smerenia creşte; mila şi grija de frate se măresc; iubirea de Dumnezeu se înteţeşte. Şi primind el atât de multe daruri, dă slavă şi mulţumită lui Dumnezeu şi se bucură cu duhul de cele ce i se arătau la început întristătoare după chip... În Hristos s-a săvârşit o preschimbare a plumbului greoi în aur fin. Patimile cele fireşte, suferinţa, stricăciunea şi moartea n-au pierit, dar şi-au schimbat prin harul Său tâlcul. Cele ce păreau la început ochilor de carne – nu neapărat păcătoşi sau pătimaşi – rele ale părăsirii noastre de către Dumnezeu, se arată apoi ochilor duhovniceşti drept bun prilej de arătare a milostivirii şi bunătăţii Sale. De aceea Părinţii cercaţi socoteau necazurile o minunată venire a lui Dumnezeu la ei.

Simţirea amară că a fost părăsit de Dumnezeu, pe care o are sufletul credincios la vreme de necaz, s-o socotească semn al cercetării lui Dumnezeu. Cel ce Se îngrijeşte de ce va să fie cu făptura Sa preaiubită, îi dă un bun prilej de a-şi întări credinţa şi

nădejdea în El, călcând peste ispite; şi mai cu seamă îi dă prilej de a-I arăta iubire adevărată, neclătinată şi adeverită, vădită în deplina dăruire de sine, care nu ştie de plată şi folos. Simţire pustiitoare, aspră, grea şi amară mai întâi, a celui ce se leapădă cu totul de voia şi dorinţele sale, dar care într-un sfârşit, odată biruită ispita, sufletului credincios îi face parte de har însutit. E învăţătura desprinsă din încheierea Cărţii lui Iov, cuprinsă în aceste cuvinte: „Şi Dumnezeu a binecuvântat sfârşitul vieţii lui Iov mai bogat decât începutul ei" (Iov 42, 12).

Cuprins